



الجمهورية العربية المتحدة

وزارة الثقافة

النسائية الرابعة لأفلوطين في النفس

مراجعة

الدكتور محمد سليم سالم

دراسة وترجمة

الدكتور فؤاد زكريا

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠ م

التساعية الرابعة لأفلاطون
في التفيس

المكتبة العربية

تصدّرها

وزارة الثقافة

الهيئة المصرية العامة للكتاب والنشر

بالاشتراك مع

الجلس الأعلى للدراسات والبحوث والآداب والفنون والعلوم الاجتماعية



الجمهورية العربية المتحدة

وزارة الثقافة

النسائية الرابعة لأفلوطين في النفس

مراجعة

الدكتور محمد سليم سالم

دراسة وترجمة

الدكتور فؤاد زكريا

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠ م

المحتوى

صفحة	
٧	مدخل
١١	دراسة عامة عن أفلوطين : حياته وملهبه الفلسفي
١٣	أصول فلسفة أفلوطين - مدرسة الاسكندرية
٣٣	حياة أفلوطين ومؤلفاته
٣٩	مذهب أفلوطين العام
٥٠	التصوف عند أفلوطين
٥٩	دراسة خاصة عن التساعية الرابعة
٦١	التساعية الرابعة : ترتيبها وتبويبها
٧٣	العالم الطبيعي والكونيات
٨٧	طبيعة النفس وماهيتها
٩٧	النفس الكلية
١٠٦	النفس الجزئية والجسم
١٢١	قوى النفس
١٣٢	خلود النفس
١٣٧	ملحقات
١٣٩	١ - المبادئ البفرية
١٤٤	٢ - الطبيعة
١٤٧	٣ - التعاطف
١٤٩	٤ - الأساطير عند أفلوطين
١٥١	٥ - التساعية الرابعة وكتاب اثولوجيا أرسطو

صفحة

١٦٣	مراجع الدراسة
١٦٥	التساعية الرابعة
١٦٧	المقال الأول : في ماهية النفس (أ)
١٦٩	المقال الثاني : في ماهية النفس (ب)
١٧٥	المقال الثالث : في الاشكالات المتعلقة بالنفس (أ)
٢١٩	المقال الرابع : في الاشكالات المتعلقة بالنفس (ب)
٢٧٩	المقال الخامس : في الاشكالات المتعلقة بالنفس (ج)
٢٩٤	المقال السادس : في الاحساس والذاكرة
٣٠٠	المقال السابع : في خلود النفس
٣٢٣	المقال الثامن : في هبوط النفس
٣٣٥	المقال التاسع : هل النفوس كلها تكون نفسا واحدة ؟

مَدْحَسِل

يكاد الباحثون في الفلسفة اليونانية يجمعون على أن مذهب أفلوطين من أكثر مذاهب تلك الفلسفة غموضاً وافتقاراً إلى التحدد . فالمشكلة الكبرى التي تواجه كل باحث يتناول فلسفة أفلوطين ، هي أنه فيلسوف يقع « على الحدود » ، ان جاز هذا التعبير . وكما تثير الحدود الجغرافية بين الدول مشكلات دائمة في ميدان السياسة ، فكذلك تثير الحدود الفكرية بين المذاهب والعصور مشكلات دائمة في ميدان الفلسفة . فأفلوطين ، ومع المدرسة الأفلاطونية المحدثة ، التي كان أهم شخصياتها ، يمثل نهاية التفكير الفلسفي القديم ، ويؤذن ببداية فترة أخرى من فترات تاريخ الفلسفة يندمج فيها الدين بالتفكير العقلي إلى أقصى حد . واسم أفلوطين يرتبط باسم « مدينة الاسكندرية » وكانت بدورها نقطة التقاء بين حضارتين كبيرتين : اليونانية والشرقية . والروح التي سادت تفكير أفلوطين كانت في نظر البعض فلسفة خالصة ، وعند البعض الآخر صوفية تأثرت بالعقائد الشرقية إلى حد كبير . ففي كل هذه النواحي ، يرى المرء في فلسفة أفلوطين وظروف حياته « نقطة التقاء » أو « بفرق طرق » . وفي كل وجه تنظر منه إلى شخصيته ، تلمس أمامك اتجاهين يتنازعانه ، تستطيع أن تسبه إلى أي منهما وتجد لوجهة نظرك في كل حالة مبررات مقنعة .

وليست تلك هي المشكلة الوحيدة التي يواجهها الباحث في فلسفة أفلوطين ، بل تواجهه أيضاً مشكلة الأسلوب والكتابة . فأسلوب أفلوطين

غامض الى أبعد حد ، والأفكار فى نظره أهم بكثير من الكلمات التى تصاغ بها . ولم يكن أفلوطين حريصاً على مراجعة ما يكتب أو ما يملئ ، وعلى وضعه فى الصيغة الملائمة . ثم انه لم يكن هو الذى رتب مؤلفاته ، وهى التساعيات الست ، على هذا النحو ، بل تولى ذلك الترتيب تلميذه فرفوروس ، تبعاً لوجهة نظره الخاصة . وليس من المستبعد أن تكون لأفلوطين وجهة نظر مخالفة تماماً ، لو كان هو الذى تولى ترتيب مقالاته ومؤلفاته .

ومن خلال هذه الصعاب ، قمنا بهذه الترجمة وهذه الدراسة للتساعية الرابعة من تساعيات أفلوطين . فأما الترجمة فقد حرصنا فيها على أن تكون قريبة من النص الأصيل بقدر الامكان ، مع عدم الاخلال بمقتضيات الأسلوب والعبارة العربية . وكان اعتمادنا الأكبر على نشرة « برييه E. Bréhier » وترجمته فى سلسلة Guillaume Budé وقد ظهرت فى باريس سنة ١٩٢٧ . ويمتاز نشره لهذه التساعية - وغيرها من تساعيات أفلوطين - بأنه خلاصة لأهم النشرات التى ظهرت من قبل ، مثل نشرة « كرويتسر وموزر Creuzer and Moser فى باريس (١٨٣٥) » ونشرة « كيرشهوف Kirchhoff » فى ليبسج (١٨٥٦) ، ونشرة مولر Müller فى برلين (١٨٧٨) ونشرة فولكمان Volkman فى ليبسج (١٨٨٣) . كما أن ترجمة « برييه » تمتاز بتقيدها بالنص الى حد بعيد ، حتى كان ذلك يتم - فى بعض الأحيان - على حساب جمال العبارة وسلاستها ، بعكس الترجمات الأخرى التى آثرت جانب الترابط فى الأسلوب على التقييد الدقيق بالنص ، مثل ترجمة «بويه» Bouillet (باريس ١٨٥٧ - ١٨٦٥) ، والترجمة الانجليزية التى قام بها « ستيفن ماكينا S. Mackenna » (١٩٢٦) . وفى هذه الترجمة الأخيرة بوجه خاص ، نجد المترجم يحرص على أن يأتى بعبارات متماسكة ، ويهتم بوحدة الاستدلال وترابطه . ورغم أن هذا الأسلوب يرضى القارىء

ويريحه دائماً ، فإن هذه الراحة كثيراً ما كانت على حساب دقة التمسك بالأصل ، لافراطه في التأويل •

وأما عن الدراسة الطويلة التي مهدنا بها لهذه الترجمة ، فلها مبرراتها العديدة • فمن المحال أن يكتب الباحث مقدمة للتساعية الرابعة وحدها ، دون أن يتعرض لباقي نواحي مذهب أفلوطين ، خاصة لأن التقسيم إلى تساعيات - كما هو معروف - لم يكن من عمل أفلوطين ذاته • ثم أن هذه التساعية تبحث - خلال معظم أجزائها - في موضوع النفس • والنفس عند أفلوطين تحتل موقفاً وسطاً بين العالم العقول والعالم المحسوس ، أو هي آخر العقولات ومن بعدها تبدأ المحسوسات • واذن فطبيعتها لا تفهم إلا إذا ألمنا بالعالم العقول والمحسوس معاً ، وهذا يقتضى دراسة لكل نواحي فلسفة أفلوطين •

واذن فقد كان من الضروري أن نتحدث في الدراسة عن فلسفة أفلوطين العامة من ناحية ، وعن التساعية الرابعة بوجه خاص من ناحية أخرى . لهذا قسمنا الدراسة إلى جزئين : الأول عام يتناول أفلوطين وفلسفته ، والثاني - وهو القسم الأكبر - خاص بالتساعية الرابعة •

أما الدراسة العامة ، فقد بحثنا فيها موضوعات تمهيدية مثل حياة أفلوطين والأصول التي تفرعت منها فلسفته ، ولخصنا مذهبه الفلسفي العام ، مع اشارة خاصة إلى نزعته الصوفية • كما حرصنا على أن نوضح في هذه الدراسة نقطة لها أهميتها الخاصة : وأعنى بها مدى انتساب أفلوطين إلى الاسكندرية بوصفها وطناً روحياً له ، وتأثير بيئة الاسكندرية الثقافية على اتجاهه الفلسفي العام ، وألحقنا هذه الدراسة بالفصل الذي بحثنا فيه « أصول فلسفة أفلوطين » •

وأما الدراسة الخاصة ، فتبدأ بالكلام عن التساعية الرابعة من حيث ترتبها وتبويبها ، ثم تصنف المشكلات الخاصة التي تعرضت لها هذه

التساعية ، وتناول كلاً منها على حدة : فتبدأ بالعالم الطبيعي والكونيات ثم مشكلة ماهية النفس بوجه عام ، وتليها النفس الكلية ، ثم النفس الفردية من حيث هبوطها الى البدن وعلاقتها به ، ثم قوى النفس ، وخلود النفس ، ويلى ذلك تعليق على بعض المصطلحات التى استخدمها أفلوطين فى هذه التساعية على نحو يخالف به مألوف ما عرف فى تاريخ الفلسفة ، مع اشارة الى الدور الذى تحتله الأساطير فى فلسفته . وآخر الموضوعات التى تعالجها هذه الدراسة المقارنة بين التساعية الرابعة وبين كتاب الربوبية ، أو الأتولوجيا ، الذى كانت له فى الفكر العربى أهمية كبرى ، والذى استخلصت فيه من هذه التساعية أجزاء عديدة أوضحناها فى نهاية البحث .

وبهذه الدراسة الطويلة ، نمهد لترجمة التساعية الرابعة لأفلوطين الى العربية ، آملين أن نكون فى المقدمة والترجمة والتعليقات قد أوضحنا هذا الجانب الهام من جوانب فلسفة أفلوطين ، وأعنى به البحث فى النفس ، وأن يحتل هذا المجهود المتواضع مكانه بين الأبحاث التى تنقل الى قراء العربية روائع ذلك التراث العقى الضخم الذى خلفه للإنسانية فلاسفة اليونان .

دراسة عامة

أفلوطين — حياته ومذهبه الفلسفي

أصول فلسفة أفلوطين

مدرسة الإسكندرية

تتضارب الآراء بين الباحثين الى حد بعيد. عند بحث أصول فلسفة أفلوطين : فمنهم من يحاول أن يرد كل فكرة له الى أصول في الفلسفات أو العقائد السابقة ، ويرى أنها كانت فلسفة تليفية بحتة . ومنهم من ينكر ذلك ، ويؤكد أن فلسفته كانت أصيلة كل الأصالة . كما يرى البعض في فلسفته اتجاهاً دينياً صوفياً غريباً عن التيار العقلي الذي سار فيه التفكير اليوناني ، بينما يجزم البعض الآخر بأن فلسفته كانت يونانية خالصة ، وبأن نظراته العقلية كانت أمثلة للعقيدة اليونانية ، وأن المؤثرات الخارجية لم تؤثر الا على بعض التفاصيل الجزئية لمذهبه ، أما الاتجاه العام لأفكاره فيوناني شأنه شأن أفلاطون وأرسطو .

ولكى نصل الى حل لهذه المشكلة ، وندرك الى أى مدى تأثر أفلوطين بتيارات فلسفية سابقة ، وبالديانات والعقائد السائدة في عصره ، ومن أين تبدأ أصالته (وتلك في الحق مشكلة لا غنى عن التعرض لها بالنسبة الى كل من يتناول بالبحث موضوعاً من موضوعات فلسفة أفلوطين) ، ينبغي علينا أن ندرس الأصول التي يمكن أن يكون قد تأثر بها ، وتلمس أوجه الشبه والخلاف بين تفكيره وتعاليم كل من هذه الأصول ، حتى يتسنى لنا في النهاية أن نضع الحد الفاصل بين المؤثرات التي طرأت على فلسفته ، وبين النواحي الأصيلة في تلك الفلسفة .

أول فيلسوف يقفز اسمه الى المخيلة عند البحث في أصول تفكير

أفلوطين ، مؤسس الأفلاطونية المحدثة ، هو أفلاطون • ولن يمارى أحد في أن تعاليم أفلاطون كان لها أكبر الأثر على فيلسوفنا هذا ، حتى أكد هو في كثير من الأحيان أنه انما يفكر بوحى أفلاطون ، وأن أفلاطون قد سبقه في كل ما أتى به • والحق أن هذا التشابه بينهما يظهر جلياً حين ندرك أن كثيراً مما نسب إلى أفلاطون قد نسب أيضاً إلى أفلوطين • فمما يقال عن أفلوطين أنه قد تأثر بالروح الشرقية الى حد بعيد ، وأن فلسفته كانت نذيراً بانهاء عهد الفكر اليوناني وبدء تنقل الدين في الفلسفة العامة وقضائه عليها • وهذا بعينه ما يقوله الكثيرون عن أفلاطون : فينتشه وروده Rhode يؤكدان أن فلسفته كانت انحرافاً عن التيار العام للتفكير اليوناني ، تمثل فيها نزعة زاهدة بعيدة عن هذا العالم ، لا نجدتها في معظم فلاسفة اليونان الآخرين • وسواء أضح هذه الاتهام أم لم يصح ، فالمهم أنه يوجه الى كلا الفيلسوفين معاً ، مما يؤكد قوة التشابه بينهما •

وإذا كان أفلوطين قد نظر الى فلسفته على أنها تجديد لفلسفة أفلاطون ، فقد ترتب على ذلك أن اختلطت نظريات أفلاطون الأصلية بأراء أفلوطين في نظر مؤرخي الفلسفة حتى أوائل القرن التاسع عشر • ولم تبدأ محاولة فهم أفلاطون فهماً مستقلاً لا تشوبه شائبة الا بعد أن قام « شلييرماخر Schleiermacher » بتفسير مؤلفات أفلاطون وترجمتها ، وقام « بتمان وهيندروف Buttman and Heindorf » بنشرها نشرأ دقيقاً ، فكان من نتيجة ذلك كله أن نظر الى أفلاطون نظرة مستمدة من بيئته الأصلية ، لا من خلال التطورات التالية لمذهبه - أو من خلال الأفلاطونية المحدثة على الأخص - كما كان يحدث من قبل (١) •

ولقد نقد أفلوطين المذهب الرواقي في كثير من المواضع ، ولخص موقفه منه في المقال السابع من التساعية الرابعة التي هي موضوع بحثنا ،

E. Hoffmann : Platon. Zurich (Artemis-Verlag), 1950, S. 29.

(١)

وسنعرض لهذا النقد فيما بعد بالتفصيل^(١) . ولكن الواقع أنه قد تأثر بالفلسفة الرواقية تأثراً محسوساً ، وإن يكن قد أظهر لها الخلاف على الدوام . فبينما ينقد النزعة المادية الرواقية نقداً عنيفاً ، نراه قد تأثر منها بفكرة وحدة الوجود الدينامية ، أى القول أن القوى الالهية الحية تتغلغل في الطبيعة بأسرها^(٢) كما تبين من أبحاثه الطبيعية قوة سيطرة التفكير الرواقى على عقله .

وقد يكون من العجيب حقاً أن يتأثر فيلسوف بتعاليم متعارضة كعالمين أفلاطون والرواقية . ولكن العجب يزول إذا أدركنا أن أفلوطين لم يتلق التعاليم الأفلاطونية عن مبتكرها مباشرة ، بل نُقل اليه المذهب الأفلاطونى بعد أن مر بأطوار عديدة خلال الخمسمائة عام التى تفصل بين الفيلسوفين ، بحيث مهدت التعديلات التى طرأت على ذلك المذهب خلال تطوره الطويل ، مهدت لاندماجه بمذهب مغاير له كالرواقية . فالأفلاطونية كما حددت فى القرن السابق على المسيح وفى القرنين التالين له ، كانت تقترن بقدر غير قليل من تعاليم أرسطو ، وكان لكبير شراح أرسطو ، وهو الاسكندر الافروديسى ، الذى عاش حوالى سنة ٢٠٠ ميلادية ، تأثير كبير على أفلوطين . ولا شك أن امتزاج التراث الأفلاطونى بتعاليم أرسطو كفىل بتضيق شقة الخلاف بين الأفلاطونية والرواقية ، لأن مذهب أرسطو - وهو أكثر عينية - أقرب ، على أى حال ، الى الرواقية من مذهب أفلاطون .

ثم ان الرواقية بدورها قد خففت من غلواتها كثيراً فى الفترة الأخيرة ، وأخذت التعاليم الانسانية تتغلغل فيها ، واستبعدت كثيراً من الآراء

(١) انظر ص ٨٧ - ٩٢ من هذا البحث .

W.R. Inge : « Neo-Platonism ». Article in : « Encycl. of Religion and Ethics », J. Hastings (٢)

المادية المتطرفة التي كان يقول بها الرواقيون الأوائل ، فنجم عن ذلك أن ازدادت تعاليمها اقتراباً من الأفلاطونية ، أو على الأقل لم يعد بينهما ذلك التعارض الصارخ الذي كان موجوداً من قبل^(١) . وليس أدل على ذلك من أنا نجد رواقياً مثل « بوزيدونيوس Posidonius » الذي عاش ما بين القرنين الثاني والأول ق. م. ، يقتبس نظريات أفلاطونية عديدة كالقسيم الثلاثي للنفس ويقول بفيض الجزء العاقل من النفس ، أى المبدأ المدبر لها ، من الجوهر الالهي ، ثم بعودته الى ذلك الجوهر مرة أخرى ، وليس من شك في أن بوزيدونيوس كان من أهم الشخصيات التي ساعدت على نقل التعاليم الرواقية الى مدرسة أفلاطون ، ومن ثم الى أفلوطين : فمنه نجد تلك النظرة الى العالم على أنه كائن عضوي كامل يجمع بين أجزائه التعاطف^(٢) ، كما أوضح بجلاء ان الانسان حلقة اتصال بين عالين ، عالم أعلى وعالم أدنى ، وهي فكرة كانت لها أهمية كبرى عند أفلوطين .

على أن الأفلاطونية ان كانت قد اتجهت في جانب معين اتجاهاً جعل من الممكن التقريب بينها وبين الرواقية ، فانها في جانب آخر قد اتجهت اتجاهاً دينياً أدى الى امتزاجها بفلسفات تمثل فيها عناصر غريبة عن الاتجاه الأصلي للفكر اليوناني . ولقد كان في حياة أفلاطون ذاته ما ينسب بهذا الاتجاه الذي ستخذه الأكاديمية من بعده . ففي أواخر حياته بدأ ميله الى الدين يشتد ، وازداد تعلقه بالتعاليم الأورفية والفيثاغورية ، وكان الاتجاه العام في مذهبه يرمى الى زيادة الاهتمام بمسائل الدين والأخلاق، والنزوع الى حياة شبه صوفية ، مما أدى الى ظهور التيارات الفلسفية الأخيرة التي نرى فيها لمحات صوفية قوية ، ونلمس تغليب ما فوق المحسوس على العالم الواقعي بشكل واضح .

A.H. Armstrong : An Introduction to Ancient Phil., London, 2nd (١)
ed., 1949, p. 142.

(٢) انظر هذا المصطلح ص ١٤٧ .

وكانت التعاليم الفيثاغورية المحدثة تؤدي الى نفس الاتجاه . فبينما
اختفت المدرسة الفيثاغورية ، من حيث هي فلسفة ، منذ القرن الرابع
ق.م . ، نراها قد ظلت طويلاً بعد ذلك على صورة هيئة دينية لها
تعاليمها . وكان من أهم هذه التعاليم ، أن المسافة بين السماء والأرض
تحتشد بأرواح خفية يمكننا عند الاهابة بها أن ندعها تتبأ بالمستقبل
وتسدى النصح - وهي فكرة سرى لها فيما بعد صدى عند أفلوطين .
وكانت النزعة الغالبة على أئصار الفيثاغورية الجديدة هي النزعة التلقيفية،
فجمعوا كثيراً من تعاليم أفلاطون وأرسطو والرواقية ونسبوا الى
فيثاغورس ، وقالوا ان الله عال على العالم وكامن فيه في نفس الوقت ،
وكانوا في ذلك موقفين بين رأى أفلاطون ورأى الرواقية ، كما ظهرت
لديهم فكرة نفس العالم، وهي فكرة قال بها أفلاطون وأرسطو والرواقية.
وأهم من ذلك كله طريقتهم في تصفية النفس وتطهيرها ، وهي طريقة
تشارك فيها الفيثاغورية مع كثير من المذاهب الصوفية . فعندهم أن حياة
النفس في هذا العالم انما هي تهيئة واعداد للخلود ، ولن يكون خلاصنا
الا بتحرير النفس من ارتباطها بكل ما في هذا العالم ، وتمكينها من
الصعود الى العالم الروحي الأعلى .

ومن الأصول الهامة التي يرد ذكرها دائماً مع الفيثاغورية ،
الأورفية . ويذهب بعض الباحثين الى أن ترتيب تساعيات أفلوطين
الست ، يطابق الأسرار الأورفية ، بحيث تناظر كل تساعية مرحلة معينة
من مراحل السلوك الذي تصعد به النفس تدريجياً حتى تتحد بالله . ففي
التساعية الأولى يتحدث أفلوطين عن تطهر النفس ، وفي الأخيرة يتحدث
عن اتحادها مع المبدأ الأول ، وفي التساعيات الوسطى يتحدث عن
الصعود التدريجي^(١) . ولكن اذا كان هذا الرأى صحيحاً فأقصى ما يدل

E. Krakowski : Plotin et le paganisme religieux, Paris, 1933, p. 72. (١)

عليه هو تأثر فورفوروريوس ، لا أفلوطين ذاته ، بتعاليم الأورفية ، لأن الأول هو الذى رتب التساعيات على هذا النحو .

ومن المفكرين الذين يرد ذكرهم بصدد الكلام عن أصول فلسفة أفلوطين ، فيلون اليهودى . والاتجاه العام لديه هو المزج بين عقيدة العهد القديم والفلسفة اليونانية ، مع ميل الى الجانب الأخير . على أن تأثره بالعقيدة اليهودية يظهر جليا فى تغليه الوحي الالهى على العقل ، وتأكيده - مع الأديان - أن الموجود الأول يعلو على كل فهم وتعقل . وهكذا كان المبدأ الأول عنده - كما كان عند أفلوطين - فوق العقل ، ويليه «اللوجوس» الذى يتوسط بين الاله الأعلى وبين العالم المادى . وينطوى اللوجوس على المثل أو المبادئ التى يكون منها العالم المحسوس . وهكذا أتى فيلون بتفسير لأفلاطون لم يكن يرضى به الكثيرون من شراحه ، وان كان أفلوطين قد اتفق معه فيما بعد على هذا التفسير ، وأقر وضع المثل الأفلاطونية ، فى العقل الأول . على أن المثل أو النماذج التى ينطوى عليها العقل الالهى قد امتزجت عند فيلون بالملائكة والجن ، الذين هم وسائط الهية تملأ المسافة بين الله وبين العالم المحسوس . فالله ، فى رأيه ، لا يؤثر فى العالم المحسوس الا عن طريق هذه الوسائط . وفى فكرة الوسائط هذه شبه قوى مع تعاليم أفلوطين . بل انه ليستخدم تشبيها يتردد كثيرا لدى أفلوطين ، وهو تشبيه النور . فهو يتحدث عن نور واحد ينبع من المقر الالهى ، ويمتد امتدادا لا متناهيها حتى أطراف العالم ، بحيث يكون الله بمثابة الشمس للعالم . وقد انتهى تفكير فيلون بدوره الى نوع من الصوفية ، فما يهدف اليه فى آخر الأمر هو نوع من الاتحاد مع الله ، وهوية صوفية مع الموجود الأول تصحبها سلبية تامة من جانب الانسان .

ويستبعد « ريفو Rivaud » أن يكون مصدر هذه الأفكار عند فيلون هو تفسير لنصوص الديانة اليهودية ، ويرجح أنه قد اهتدى الى

نصوص المفسرين القدماء لمحاورة « طيماوس » ، ونصوص الروافين
والمشائين ، وصاغ منها كلها فلسفته^(١) ، وان كنا لا نستطيع رغم ذلك
أن نتلمس لديه مذهباً واحداً متماسكاً .

ولا شك أن المرء يلمس في كل ما سبق شبيهاً واضحاً بين آراء
فيلون وأفلوطين . ولكن هل تأثر أفلوطين تأثراً مباشراً بأفكار فيلسوف
الاسكندرية اليهودي ؟ الواقع أنه ليس هناك أى دليل تاريخى على وجود
مثل هذا التأثير المباشر ، وإنما يرى « هويتكر Whittaker » أن أفلوطين
إنما استمد آراءه من مصادر هى بعينها تلك التى استمد منها فيلون
آراءه ، أى أن الاثنين معاً قد تأثرا بمصادر واحدة أو متشابهة^(٢) .
وعلى أى حال ، فما دامت الأفلاطونية المحدثة قد نشأت فى الاسكندرية ،
وما دامت فلسفة فيلون قد ازدهرت فى تلك المدينة ، ففى وسعنا أن
نقول ان الأقطاب الأولين للأفلاطونية المحدثة قد عرفوا تلك الفلسفة
اليهودية ، وان يكن الجزم بوجود تأثير مباشر لفيلون على أفلوطين
مستحيلاً .

ولقد رأينا تفكير فيلون يتميز قبل كل شيء بأنه جعل للمبدأ الأول
مكانة تعلو على العقل ، ولا تحدها معرفة ولا وصف . ومثل هذه الفكرة
- التى أكدها أفلوطين فيما بعد - قد تردت لدى فيلسوف آخر من
الجيل الفلسفى السابق على أفلوطين ، وهو نوميونيوس Numenius و
الذى عاش فى حوالى النصف الآخر من القرن الثانى الميلادى . فقد نزه
الاله الأعلى حتى عن الخلق ، وجعل الخلق من شأن « الاله الثانى » أو
الصانع (الديمورج) ، الذى هو القوة الفعالة فى هذا العالم ، وحلقة
الاتصال بين الاله الأعلى وبين عالم الظواهر . أى أن من طبيعة ذلك

A. Rivaud : Histoire de la philosophie, tome I, Paris, 1948, p. 482. (١)

T. Whittaker : The Neo-Platonists, 2nd ed., Cambridge, 1928, p. 36. (٢)

الاله الثاني أن يتصل بالعالم الروحي بماهيته ، وبالعالم الظاهري بفاعليته . لأنه يستمد من الأول ماهيته ويمارس على الثاني فعله . وعلى ذلك فلوجود عنده درجات ثلاث ، يحتل أوسطها ذلك الاله الثاني ، الذي يصل بين الاله الأعلى وعالم الظواهر .

وبينما لم يكن في وسع الباحث أن يجزم بوجود أى تأثير مباشر لفلون على أفلوطين ، نجد تأثير نوميونيوس عليه أمراً مسلماً به . ففي مدرسة أفلوطين كانت تقرأ نصوص نوميونيوس وتشرح . ولقد لاحظ المعاصرون لأفلوطين أوجه تشابه عديدة بينهما ، فاتهموه بانتحال آرائه ، مما اضطر أميليوس Amelius تلميذ أفلوطين ، الى أن يدافع عن أستاذه بكتابة رسالة يثبت فيها أصالة أفكاره ، ويدفع عنه تهمة انتحال آراء نوميونيوس . وعلى أية حال فتأثر أفلوطين به أمر لا ينكر ، وخاصة إذا أدركنا أنه عاش وإياه في نفس البيئة العقلية وهي بيئة الاسكندرية ، وأنه يرمى بتعاليمه الى تحقيق نفس الهدف الذي أصبح مقصد فلاسفة ذلك الحين ، وهو طنأينة الروح وسكينة القلب ، قبل كل اقتناع عقلي .

والكلام عن نوميونيوس يؤدي بنا الى الفيلسوف الذي تلمذ عليه أفلوطين مباشرة وهو أمونيوس ساكاس Ammonius Saccas والواقع أن من أصعب الأمور أن يهتدى المرء الى تعاليم محددة لهذا الفيلسوف الاسكندري ، من كتاب تأخروا عنه الى حد لا يسمح لنا بالقول انهم قد اذ أنه لم يخلف لنا مؤلفات مكتوبة ، ولم ترد لنا شواهد عن مذهبه الا من كتاب تأخروا عنه الى حد لا يسمح لنا بالقول انهم قد عرفوا أفكاره معرفة كافية - ومن هؤلاء نيميزيوس Nemesius الذي كان مسيحياً وتحدث عن تعاليمه في كتاب أسماه « في الطبيعة البشرية De natura hominis » ، فحاول أن يستغل تعاليم أمونيوس ليثبت بها فكرة مسيحية ، هي فكرة وحدة الطبيعة الالهية والانسانية في شخص

المسيح^(١) . وتلك كما نرى آراء متأخرة يصعب أن نستخلص منها الأفكار الحقيقية لأمونيوس ساكاس .

وقد روى فرفورديوس أن أمونيوس ولد مسيحياً ، ولكنه ارتد الى الوثنية عندما تفرغ للفلسفة . واذا كنا لا ندري عن تعاليم أمونيوس شيئاً محدداً ، فإنا نعلم على الأقل أن تعاليمه كانت روحية أكثر منها عقلية . فقد كان هدفه ، قبل كل شيء ، هو أن يلقن تلاميذه طريقة روحية سامية في السلوك . وذلك يقتضى أن يكون له عدد محدود من التلاميذ ، ومن هنا قيل انه أخذ عهداً على تلاميذه الثلاثة : أفلوطين وأوريجين Origen وهيرنيوس Herenius أن يكتبوا أسرار تعاليمه خلال فترة معينة ، وبالفعل لم يبدأ أفلوطين في الكتابة الا بعد عشر سنوات . فاذا صحت هذه الرواية (وان كان تسلير Zeller يشك في صدقها) لأمكننا أن نعلم بها عدم امكان اشتدائنا الى تعاليم محددة لأمونيوس . كما أن في وسعنا أن نستدل منها على أن تعاليم أمونيوس لم تكن عقلية خالصة ، كالمذاهب الفلسفية اليونانية الكبرى ، وانما كانت تهدف الى تحويل الآراء المستمدة من بقية المدارس الى طرق للسلوك الروحي ، وهي صفة يشترك فيها - الى حد ما - مع أفلوطين^(٢) . ويمكننا أيضاً أن نعلم - على هذا الأساس - السبب الذي من أجله ظل أفلوطين يتلقى العلم على يديه أكثر من عشر سنوات . إذ أن التدريب على طريقة السلوك الروحي يقتضى المرور بمراحل طويلة بطيئة ، أما التعاليم العقلية فتلقن مباشرة ، ولا تحتاج الى وقت طويل .

ومن ناحية آراء أمونيوس الفلسفية ، فالمعروف عنه أنه قد حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو . فاذا علمنا أن صفة التوفيق بين هذين

(١) Ravaisson : Essai sur la métaphysique d'Aristote, Paris, 1846, tome II, p. 374.

(٢) Bréhier : Introduction, 1ère Ennéade, Paris, 1924, p. IV.

الفيلسوفين كانت تكرر كثيرا لدى أفلوطين ، فقد يداخلنا شك في مدى أصالة هذا الأخير . غير أن هذا التوفيق كان في الواقع سمة العصر كله ، وكانت الأفلاطونية المتوسطة بدورها تسير في هذا الطريق^(١) . لهذا فليس لنا أن نظل طويلا على الشك في أن يكون أفلوطين قد اقتبس تعاليم أستاذه في التساميات ، وإنما الذي لا نعلمه هو مدى ما يدين به لأستاذه في مؤلفاته - غير أن أفلوطين كان بشهادة جميع تلاميذه مفكراً أصيلاً وعلى أية حال فلن يمنع هذا من أن نقر بفضل أمونيوس وعبقريته ، التي تشهد بها قدرته على استبقاء ذهن قوى كذهن أفلوطين طوال هذه المدة .

وهكذا انتقلنا بالتدريج من الفلاسفة الذين يمكن أن يكون أفلوطين قد تأثر بهم ، حتى انتهينا الى أستاذه المباشر الذي عاش معه في عصره . ولا بد لنا من أجل اكمال الصورة التي نرسمها للمؤثرات المختلفة على تفكيره أن نلم بالبيئة العقلية التي عاش فيها أفلوطين ، وأن نحدد مدى تأثير انتمائه الى مدينة الاسكندرية على تفكيره وحين ندرك الى أى حد يمكننا أن نعد أفلوطين واحداً من فلاسفة الاسكندرية ، نكون في الوقت ذاته قد أجبنا عن السؤال : هل كان تفكير أفلوطين يونانيا أم شرقياً ؟ .

مدرسة الاسكندرية :

يطلق اسم مدرسة الاسكندرية على ذلك التيار الفلسفي الذي ارتبطت نشأته بمدينة الاسكندرية ، والذي كانت أهم الأسماء فيه هي أمونيوس وأفلوطين وبرقلس . ورغم أن المقصود من هذه التسمية في الأصل هو التحديد المكاني فحسب ، فقد أصبحت تعني التحديد المذهبي أيضاً ، بدليل أن كثيراً من الفلاسفة الذين لم يعيشوا في الاسكندرية سوى فترة ضئيلة ، ينسبون إليها .

Armstrong : Introduction, p. 177.

(١)

ولقد أدت هذه التسمية الى مظهرين من مظاهر الخلط : الأول هو الخلط بين اسم « مدرسة الاسكندرية » واسم « الأفلاطونية المحدثة » . فهل الأصح أن يرتبط اسم هذا المذهب الفلسفي باسم المدينة التي ظهرت بوادره منها ، وهل لهذه التسمية مبرراتها العقلية والتاريخية ، كما تفترض تلك المؤلفات التي تشير كلها الى « مدرسة الاسكندرية » حين تتحدث عن الأفلاطونية المحدثة ، مثل كتب Barthélémy Saint-Hilaire, Vacherot, J. Simon, Matter الذين سنشير الى دراساتهم خلال هذا البحث ، أم أن الأصح أن نلجأ الى الأصل الفلسفي اليوناني ، فنسميها بالأفلاطونية المحدثة ؟ الواقع أن الاجابة عن هذا السؤال لا تيسر الا بعد حل مشكلة التأثير الشرقي أو اليوناني على تلك المدرسة ، وعلى أفلوطين بوجه خاص . ولما كانت تلك هي المشكلة التي يعالجها هذا الفصل بأكمله ، فنسرجىء الاجابة عن هذا السؤال الى ما بعد .

والمظهر الآخر من مظاهر الخلط ، وهو الذي يعيننا الآن ، هو عدم التفرقة بين مدرسة الاسكندرية من حيث هي مدرسة فلسفية ، وبين متحف الاسكندرية أو معهدها (le musée) . فبعض الباحثين ، مثل Matter لم يفرق بين الاثنين ، بحيث جعل من المدرسة الفلسفية في الاسكندرية فرعاً من فروع الدراسات التي ظهرت بالمتحف ، بل أقل هذه الفروع أهمية^(١) . ففي كتابه الضخم الذي ألفه عن مدرسة الاسكندرية ، يستعرض مختلف مظاهر نشاط المتحف في إنتاجه العلمي ، من رياضة وفلك وجغرافيا وتاريخ ولغة وموسيقى ، ثم يلحق بهذه العلوم الدراسة الفلسفية في المجلد الثالث من الكتاب ، ويؤكد أن المدرسة قد توقفت في بقية العلوم منذ وقت مبكر ، « أما الفلسفة فلم ترتفع مكاتها فيها الا من القرن الثاني على يد أمونيوس ساكاس » ،^(٢) .

M. Matter : Histoire de Pécole d'Alexandrie, 2ème éd., Paris, 1840, (١)
vol. III, p. 160.

Ibid., p. 153. (٢)

ولكى ندرك كيف كان هذا الرأى ينطوى على خلط واضح، وكيف أن التفكير الفلسفى فى الاسكندرية قد نشأ مستقلا عن المتحف ، فعلينا أن نوضح الظروف التى أسس فيها هذا المتحف ، والغرض الذى أنشئ من أجله . فعندما أصبحت مصر دولة منفصلة تحت حكم البطالمة ، بعد تفكك امبراطورية الاسكندر أراد بطليموس الأول أن يحيط نفسه بجو يونانى فى كل شئ ، فاستقدم العلماء والفنانين والأدباء ، وأنشأ مكتبة الاسكندرية ومتحفها . وكان المتحف مجمعا للعلماء ، ينفق عليهم الحاكم بسخاء ، مع تركه لهم كل الحرية فى أبحاثهم ، ومن هنا تنوعت هذه الأبحاث الى أقصى حد ، وانتظمت كل العلوم والفنون والآداب المعروفة فى ذلك العصر . ولم تكن هناك روح واحدة أو فكرة مركزية تسود هذه الأبحاث ، ولذا كان الأصح أن يعد مجمعا علميا لا مدرسة . والشئ الوحيد الذى كان يجمع بين كل اتجاهاته المتباينة ، هو احتفاظه مخلصا بالروح اليونانية فى بلد شرقى ، ومقاومته لكل المؤثرات المحيطة به ، وانعزاله التام - فى مبدأ الأمر على الأقل - عن كل التيارات الفكرية المحيطة به ، كاليهودية أو جماعات الغنوص . فالمتحف كان اذن عبارة عن يونان صناعية استنبتت فى أرض أخرى ، وظلت محتفظة بعادات وروح أصلها الأول^(١) .

ولا شك أن علماء المتحف لم يحاولوا أن يمتزجوا بسكان البلاد الأصليين - غافلين عن حضارتهم العريقة - كما أن هؤلاء من جانبهم قد انطوا على أنفسهم ، ولم يطرأ عليهم أى نوع من التأثير بهذه الأفكار الجديدة ، فظل الشعب محتفظا بتقاليد وأفكاره الخاصة ، التى كان يراها أعرق وأقدم من التعاليم الجديدة . وكان التياران يقفان جنبا الى جنب دون أن يمتزجا فى كل أنحاء البلاد ، وخاصة فى الاسكندرية . وظل السكان الأصليون يشعرون بأنهم شعب محتل ، أما اليونانيون فقد ميزوا أنفسهم

J. Simon : Histoire de l'école d'Alexandrie, Paris, 1845, tome I, (1)
p. 186.

عن أهل مصر ، واحتكروا لأنفسهم الثقافة الرفيعة والمناصب الكبرى • وحين حدث الاختلاط فيما بعد كان بطيئا الى حد بعيد ، ولم يحاول المصريون أن يتصلوا بالثقافة اليونانية مباشرة ، بل توسط في ذلك التفكير اليهودي ، الذي كان من قبل قد اصطبغ بصبغة يونانية في مراكزه الأصلية ، مثل جوديا • وهكذا كان يهود الاسكندرية – كما قال كراكوفسكي – يقومون بالوساطة العقلية بين شعبها الشرقي ومحتليها اليونانيين ، مثلما كانوا يقومون دائما بالوساطة التجارية^(١) •

وعلى الرغم من أن المكانة الكبرى التي اكتسبتها الاسكندرية في ميدان العلم والثقافة كانت في مبدأ الأمر راجعة الى كونها عاصمة البطالمة ، فان هذه المكانة لم تنزعز بعد الفتح الروماني على الاطلاق • فقد كانت الاسكندرية عاملا هاما من عوامل صيغ حضارة الرومان – في بعض نواحيها – بصبغة شرقية • وطبيعي أن يتم تأثر امبراطورية تسودها الحروب الدائمة مع الشرق ، ولها معه علاقات تجارية واسعة ، وتجلب منه الرقيق – طبيعي أن يتم تأثر هذه الامبراطورية بأفكار الشرق في ميناء متوسط الموقع ، تلتقى فيه تيارات عديدة من الشرق والغرب •

وفي خلال الفتح الروماني بدأت التيارات الفلسفية تظهر واضحة في الاسكندرية ، وكانت في ظهورها مستقلة عن المتحف تمام الاستقلال • ويعترف فاشرو Vacherot أن المتحف كان – وقت ظهور أمونيوس ساكاس – في فترة من أتعس فتراته^(٢) • فمن المحال اذن أن نعزو انتعاش الحركة الفكرية في الاسكندرية اليه ، وانما كان ذلك راجعا الى أسباب خارجة عنه • وكل ما كان قد بقي من تأثير المتحف هو نوع من التعلق بالتراث اليوناني ، بحيث لم يكن من الممكن أن يظهر مفكر في الاسكندرية دون أن يتأثر بروح البحث اليوناني على نحو ما •

Krakowski : Plotin..., p. 35.

(١)

E. Vacherot : Histoire critique de l'école d'Alexandrie, vol. I, Paris,

(٢)

1846, p. 341.

أما القوة الخارجية التي دفعت الى هذا التفكير الفلسفى ، فيراها البعض فى تلك الروح الدينية التي علا صوتها فى الشرق فى ذلك الحين . فبجانب اليهودية التي ثبتت أقدامها وكانت لها مدارسها الخاصة فى الاسكندرية ، حرصت المسيحية على أن تنشر تعاليمها فى تلك المدينة التي كانت من قبل مركزا كبيرا من مراكز الديانات المضادة لها . ولم يكن من الممكن أن تقوم حركة فكرية تغفل المسيحية تماما . ووجد الناس فى تلك التيارات الجديدة ما يستهويهم ، بعد أن لم تعد لأبحاث المتحف العلمية جاذبيتها للنفوس . فمهمة المدرسة الفلسفية فى الاسكندرية - تبعا لهذا الرأى - هى الجمع بين كل معتقدات وآراء العالم اليونانى والرومانى والشرقى ، وتوحيدها فى مذهب واحد ، يصلح لروح العصر الذى لم يعد يقنع بالبحث العلمى الخاص . ولكى يتسنى لنا أن نتحكم على هذا الرأى بالصواب أو بالخطأ ، علينا أن نواجه المشكلة الأصلية التي تهمنا فى هذا المجال ، وهى الى أى حد تأثر أفلوطين بالروح الشرقية والى أى حد ظل يونانيا .

من المعروف أن أفلوطين قد عاش فترة قصيرة من حياته فى مدينة الاسكندرية وتأثر بأساتذتها وبمدارسها السابقة . فهل أثر الطابع الشرقى على تفكيره ، بحكم طبيعة الثقافة السائدة فى تلك المدينة التي تحتل الموقع الوسط بين الشرق والغرب - أم أنه ظل فيلسوفا يونانيا خالصا ؟

من الباحثين من يؤكد أهمية المؤثرات الشرقية فى تفكير أفلوطين ، حتى يرى أنها لا تقل أهمية عن الأصول اليونانية فى مذهبه (إذ أن أحداً لن يستطيع أن ينكر وجود هذا الأصل اليونانى على أية حال) . ومن أمثال هؤلاء الباحثين « فاشرو » الذى رأى أن أفلاطون ، وان كان فيلسوفا يتكلم اليونانية ، فان تفكيره لا يكشف عن أهم خصائص هذه الروح . فالعلاقة المميزة للتفكير اليونانى ، وهى روح الاعتدال والتناسق

la mesure, la proportion لا تظهر عنده على الاطلاق • وعلى العكس من ذلك ، كانت كتاباته تنصف بالحماسة ، وتزخر بالصور والتشبيهات ، وهي كلها علامات لروح جديدة كل الجدة^(١) • وان اعتراف أفلوطين باتسابه الى التراث الأفلاطوني انما هو دليل قوى على تأثره بالروح الشرقية ، لأن الفيثاغورية والأورفية كان لهما دور كبير في تكوين المذهب الأفلاطوني - والصلة بين هاتين المدرستين وبين التفكير الشرقي واضحة • ولنصف الى ذلك أن الشرق كان يسهل عليه دائما استيعاب المثالية الأفلاطونية من دون بقية المذاهب الفلسفية • فاذا أدركنا أن أفلوطين قد أضاف الى هذه المثالية ، الروح الصوفية التي كانت دائما هي الصفة المميزة للحياة الروحية في الشرق ، لأمكنا أن ندرك مدى تأثره بالروح الشرقية^(٢) •

ومن أهم البراهين التي تساق للدلالة على قوة المؤثرات الشرقية في تفكير أفلوطين ، فكرة حضور الله ، أو بالأحرى قوة الله ، في العالم عن طريق وسائط تملأ الهوة بينه وبين العالم ، وفكرة الوصول الى السعادة القصوى عن طريق الوحدة مع الله ، التي تعلو المعرفة العقلية • ولما كان الله في نظر الديانات الشرقية - التي يفترض أن أفلوطين قد تأثر بها - يسمو على العالم المحسوس الى حد يستحيل معه على الانسان أن يصل اليه مباشرة ، فقد كان لا بد لكل فلسفة أثرت فيها هذه العقائد ، من أن تولى اهتماما كبيرا لفكرة الوسائط التي تتخذ عندها مظهرين : مظهرا خارجيا ، هو سلسلة الموجودات التي تتوسط بين الألوهية والعالم المحسوس ، كالعقول والنفوس والجن - ومظهرا ذاتيا باطنا ، هو تلك المراتب المختلفة في التطهر ، التي تسلكها النفس لتتهيأ لتلقى الحكمة العليا • ومن هنا قيل ان فكرة الوسائط الالهية هي في واقع الأمر توفيقا

Ibid., p. 105.

(١)

Ibid., p. 113.

(٢)

بين النظرة اليونانية الى الله على أنه مجرد عال ، والنظرة الشرقية اليه على أنه مائل أمامنا في كل مكان . أما روح التصوف التي تكمن من وراء فكرة تطهر النفس للوصول الى الله ، فلا تحتاج في اثبات أصلها الشرقي الى دليل .

والرأى المضاد هو الذى يمثله « تسلر Zeller » خير تمثيل . ففي رأيه أن فلسفة أفلوطين انما كانت استمرارا للتيار الفلسفى اليونانى دون أى انحراف . فهو يرفض القول ان الشعور بحضور الله مباشرة في العالم هو صفة يتميز بها التفكير الشرقى ، لأن هذه الفكرة قد تمثلت أقوى ماتكون في فلسفات يونانية أصيلة ، مثل فلسفة اكسونوفان والرواقية. ولو بحثنا بدقة فيما تتميز به الديانات الشرقية في هذا الصدد ، لوجدناها أقرب الى القول بتعالى الله وتجرده عن كل ما في هذا العالم ، منها الى القول بحضوره الدائم فيه . وذلك واضح كل الوضوح في اليهودية ، وفي الديانات الطبيعية الشرقية . كما أن هذه الفكرة ذاتها ، أى علو الله عن كل حد ووصف ، كانت لها عند أفلاطون أهمية كبرى ، ومن الممكن أن يكون أفلوطين قد استمدتها منه . أما القول ان مراتب الوجود تقل كلما ازداد عن الماهية الأولى بعدا ، فتلك في الواقع فكرة كان لها عند أرسطو دور كبير (١) . وبالمثل يؤكد « رافيسون » أن المبادئ الثلاثة الأولى التي قال بها أفلوطين ترد كلها الى مذاهب يونانية خالصة . فالواحد عنده هو الله عند أفلاطون ، والعقل هو الله عند أرسطو ، أما النفس الكونية فهي العلة الأولى كما فهمه الرواقيون (٢) . وهكذا ينتهى أنصار هذا الرأى الى أن فلسفة أفلوطين ، بل الأفلاطونية المحدثه ، انما هي تطور طبيعى للتفكير اليونانى الخالص ، « فالأفلاطونية المحدثه هي ، من

E. Zeller : Die Philosophie der Griechen, IVe Auflage, Leipzig, (1)

1903 ; IIIer Teil, 2e Abteilung, S. 87.

Ravaisson : Essai... tome II, 4e partie, chap. 3. (2)

الوجهة التاريخية ، نقطة النهاية في الفلسفة اليونانية ، وهي قد استوعبت كل المدارس التي وجدت من قبل ، وتمثلت في ذاتها كل ما كان يوجد في عصرها من علم يوناني ، (١) .

هذان هما الرأيان المتطرفان اللذان يصادفهما الباحث بصدد أصول فلسفة أفلوطين ، ولكل منهما - كما رأينا - أسبابه ومبرراته . غير أن أول ما نلاحظه عليهما هو أن أحدهما يقلل من أهمية التراث اليوناني الذي تشبع به أفلوطين والذي كانت كل الطبقة المثقفة من اليونان في الاسكندرية تمسك به ، والآخر ينكر تماما حقيقة البيئة التي عاش فيها أفلوطين ، وينظر اليه على أنه فيلسوف قد انزل تماما عن الجو الذي يحيط به ، وصم أذنيه عن صوت الفكر الشرقي الذي كان لا بد بالغا مسامحة .

والواقع أن ظروف العصر الذي عاش فيه أفلوطين قد تفسر ، الى حد ما ، اعتقاد هؤلاء الباحثين بأن أفلوطين قد تجاهل البيئة المحيطة به ، ولم يكن سوى مفكر يكمل سلسلة كبار الفلاسفة اليونانيين . ففي الوقت الذي ظهر فيه أفلوطين ، كانت الامبراطورية الرومانية تعاني انحلالا شديداً : فقد تحول الحكم بالتدريج الى الاستبداد والحكم المطلق ، واقرن بهذا الاستبداد اضطراب سياسي شديد ، فكان الأباطرة يتعاقبون على الحكم في فترات قصيرة ، وغالبا ما كانت حياتهم تنتهي بالموت قتلًا . وتأثر سكان الامبراطورية بهذا الاضطراب السياسي ، فضلا عن تأثير الحروب والأوبئة العديدة ، فقل عددهم ، وسامت حالتهم . وكان الشعور العام الذي يسود تلك الفترة هو شعور السأم من الحياة *taedium vitae* (٢) . ومن

Zeller : Ibid., S. 473.

(١)

W.R. Inge : The Philosophy of Plotinus, 3rd ed., London, 1929, vol.

(٢)

I, p. 25.

هنا كان انصراف أفلوطين عن ذلك العصر المضطرب وتدوينه أفكاره
وكانه لا يعيش فيه على الاطلاق .

ولكن ، على الرغم من تجاهل أفلوطين لعصره المضطرب ، فهل
يسوغ لنا هذا أن نعتقد بأنه لم يتأثر بالبيئة المحيطة به على الاطلاق ؟ ألم
تكن نفس فكرة التخلي عن العالم المحسوس والانصراف عنه ، تعبيرا عن
السأم الكامن في نفسه من الحياة السائدة ، وبالتالي تعبيرا عن تأثره بها ؟
الحق أن البحث العلمي لا يجب أن يفصل بين أى مفكر وبين عصره
وظروف بيئته فضلا تاما . واذا كان الفيلسوف ذاته ينكر هذا الأثر ،
فيجب أن يدرك الباحث أنه لا بد قد تأثر دون وعي منه على الأقل . ومن
المحال أن يعيش مفكر في نقطة التقاء الثقافتين اليونانية والشرقية ، وفي
موضع تجمع الشعوب عن طريق التجارة والحروب ، دون أن تظهر
في تفكيره خصائص التيارين معا. بل ان بعض الباحثين ، مثل كراكوفسكى
يمد هذا الحكم حتى يشمل الأفلاطونية بأسرها . فمن المحال أن يفهم
المرء الأفلاطونية المحدثه ان لم يتمثل في ذهنه نواحي النزعة العالمية التي
كانت تسود الاسكندرية عندئذ (١) .

ولو أمعنا النظر في ظروف حياة أفلوطين ، فكيف نفسر حادثا هاما
من حوادث حياته ، وهو رحيله مع الجيوش الرومانية في حملة الى
الشرق ، ان لم يكن على أساس القول انه قد رغب في التزود من الحكمة
الشرقية في مصادرها الأصلية ؟ وكيف نفسر ظهور المعتقدات الشائعة في
عصره كالسحر والتنجيم ، في كتاباته ان لم يكن ذلك تأثرا منه بالروح
السائدة في البيئة الشرقية التي كانت هي أصل هذه المعتقدات ؟

وهنا قد يقال ان اقامة أفلوطين في الاسكندرية لم تكن طويلة الى
الحد الذي يسمح له بأن يتشبع بروح الثقافة الشائعة ، وأنه لم يبدأ في

Krakowski : Plotin..., p. 17.

(١)

عرض مذهبه الخاص الا بعد فترة طويلة ، خلال اقامته في روما • والررد على ذلك هو أن عقليته الفلسفية واتجاهه الفكرى العام ، كان قد تحدد منذ الفترة الطويلة التي تتلمذ خلالها على أمونيوس ساسكاس في الاسكندرية ، وخاصة لأنه حين بدأت فترة التلمذ هذه ، كان قد بلغ سن النضوج العقلى •

وليس معنى هذا أننا نغلب المؤثرات الشرقية على المؤثرات اليونانية في تفكير أفلوطين ، أو أننا نرمى الى القول بأن فلسفته قد غيرت اتجاه التفكير اليونانى فجأة ، واتجهت به وجهة شرقية مباغته • فليس أبعد عما نهدف اليه من هذا الرأى • وكل ما نود أن نقوله فى هذا الصدد هو أن اتماء أفلوطين فى الأصل الى الاسكندرية، التي كانت مدينة لها خصائصها الحضارية الخاصة ، لا بد قد أثر على تكوينه العقلى ، وجعل من المحال عليه أن يتجاهل أسس التفكير الشرقى المحيط به • ولم يكن ذلك انتقالا مفاجئا ، لأن التفكير اليونانى بأسره كان فى العصور المتأخرة يزداد تأثرا بالروح الشرقية تدريجا • بل ان خلفاء أفلوطين فى المدرسة الأفلاطونية الحديثة كانوا أوغل منه بكثير فى باب الانقياد للمعتقدات الشرقية • وعلى ذلك فنحن لا زلنا نرى الروح اليونانية واضحة الظهور فى فلسفة أفلوطين ، ولا زال أفلوطين فى نظرنا هو الوريث الشرعى لتفكير أفلاطون ، غير أن بين الفيلسوفين مسافة مكانية وبعد زمانى لا يمكن اغفاله ••• بينهما تيار عام يسير بالتدريج نحو الاهتمام بالحياة الروحية الباطنة ، ولا يحفل كثيرا بالأبحاث الطبيعية أو السياسية ••• وبينهما بيئة اختلطت فيها فلسفة اليونان بعقائد الشرق ، فكان لا بد أن يكون لها تأثيرها على الأذهان • أما الاطار الذى وضع فيه أفلوطين كل هذه المؤثرات ، فلا زال اطارا هلينيا فى الأغلب ، ولا زالت طريقة التفكير اليونانية تغلب عليه حتى فى أكثر نواحي تفكيره تأثرا بالروح الشرقية ، أى فى التصوف ، كما سنرى فيما بعد •

فاسم أفلوطين اذن لا زال من الأسماء الكبرى التي تحتل مكاتها
في تاريخ الفلسفة اليونانية ، غير أن تفكيره ، كما قلنا ، قد اصطنع بصيغة
شرقية لا يمكن انكارها ، ما دام من الضروري أن نربط بين الفيلسوف
وبين البيئة العقلية التي نشأ فيها ، والتي جمعت ثقافة الشرق والغرب ،
وأعنى بها بيئة الاسكندرية ، فليس هناك خطأ كبير في تسمية المدرسة
التي تركزت حول أفلوطين باسم مدرسة الاسكندرية . واذا كنا نؤثر اسم
« الأفلاطونية المحدثة » فما ذلك الا لأن التسمية الأولى تؤدي الى ادخال
مفكرين كثيرين عاشوا في الاسكندرية ممن سبقوا أمونيوس ولم تربطهم
بالمدرسة التي تعيننا رابطة خاصة . وهذا لا يمنع كما قلنا من أن نرى
مذهب أفلوطين متأثرا الى حد كبير ، بخصائص البيئة العقلية التي سادت
الاسكندرية .

حياة أفلوطين ومؤلفاته

ليس من الهين أن يجزم المرء بتفاصيل حياة أفلوطين • فهو لم يكن يعتقد كثيرا بتلك الظروف المادية التي تحيط بالإنسان خلال حياته ، ولم يكن عظيم الاهتمام بالكلام عن أصله ومولده وشخصه المادي ، إذ أن استغراقه في الحياة العقلية جعل لتلك الظروف الخارجية في نظره أقل قدر ممكن من الأهمية ، وجعله - كما قال فورفوريوس - يخجل من الحديث عن كل ما يتعلق بالجسم •

وسبب آخر هو أن مرجعنا الوحيد تقريبا عن حياة أفلوطين هو تلك الترجمة التي دونها تلميذه فورفوريوس عن حياته • ولقد كان فورفوريوس على صلة وثيقة بأستاذه في السنوات الست التي سبقت وفاة أفلوطين (وان لم يكن قد شهد وفاته) ، فتمكن من أن يجمع كل ما أمكنه أن يلتقطه خلال أحاديثه معه ، عن حياته وتطورها • ومن هنا كان الاعتماد على روايته • على أن هناك بعض المبررات للشك في هذه الرواية ، منها أن اعجاب فورفوريوس بأستاذه لا بد قد دفعه الى المبالغة في رواية وقائع خاصة • والحق أن عصرا كان يؤمن بالسحر والحوارق ، لا بد أن يضيف على شخصية من شخصياته الكبرى صفات خارجة عن المؤلف ، وخاصة اذا جاء الوصف من تلميذ متعلق بأستاذه مثل فورفوريوس لم يكتب حياة أفلوطين الا بعد أن مضى على وفاة هذا الأخير ثمانية وعشرون عاما^(١) • فلا بد أن يكون قد انقضى على المعلومات التي تذكرها وقت طويل ، مما يؤدي الى وهن ذكرياته •

Bréhier : Introduction, 1ère Ennéade..., p. 1.

(١)

على أن هذا لا يعنى عدم امكان الاعتماد على هذه الرواية . ففى معظم الأحيان يبدو فورفوروريوس فى صورة الكاتب الدقيق الذى يحرص على أن يورد كل التفاصيل . وكل ما ينبغى علينا الانتباه اليه ، هو ألا نقبل تلك الخوارق التى يرويها فورفوروريوس عن أستاذه على علاقتها ، وأن ننسبها الى المبالغة المتأصلة فى روح العصر .

ومن رواية فورفوروريوس نستطيع أن نستتج أن أفلوطين ولد حوالى ٢٠٤ أو ٢٠٥ فى مدينة ليقوبوليس Lycopolis فى أواسط مصر (بقرب الواسطى حاليا) . وكما كانت عادة الطبقة المثقفة التى تنحدر من أصل يونانى فى مصر ، تردد أفلوطين على أستاذة الاسكندرية، فلم يجد منهم من يروى ظمأه الى العلم ، حتى اهتدى وهو فى سن الثامنة والعشرين الى أمونيوس ساكاس ، أى أمونيوس «الجمال» . وما أن استمع اليه حتى قال لمن كان يصاحبه « هذا هو الرجل الذى كنت أسعى اليه ! » وفى بقاء أفلوطين متلمذا على يديه أحد عشر عاما ، ما يشهد بقدرة ذلك الرجل الذى أمكنه أن يسيطر على عقل عبقرى مثل أفلوطين طوال هذه المدة . ثم تافت نفس أفلوطين الى أن يزداد بحكمة الشرق ، وفلسفة الفرس والهنود علما ، فانضم وهو فى التاسعة والثلاثين الى الحملة التى كان الامبراطور جورديان يعدها ضد الفرس ، فى عام ٢٤٢ ، غير أن الامبراطور قتل فى العراق ، ففشلت الحملة ، ونجا أفلاطون بصعوبة هاربا الى أنطاكية . ومن هناك توجه الى روما فى ٢٤٤ ، وظل فيها عشر سنوات دون أن يكتب شيئا . ولسنا ندرى لم لم يعد أفلوطين الى الاسكندرية ، وآثر الذهاب الى روما ، ولكن من الجائز أن يكون قد أحس بأنه تلقى من أمونيوس كل ما يمكنه أن يلقنه اياه ، أو أن يكون قد رفض أن يؤسس فى الاسكندرية مدرسة تنافس مدرسة أمونيوس ، فأثر التوجه الى مركز ثقافى آخر لا يقل عنها أهمية ، وهو روما (١) .

Inge : The Phil. of Plotinus..., vol. I, p. 116.

(١)

ولم يبدأ أفلوطين في الكتابة الا في عام ٢٥٤ • وحين كان في التاسعة والخمسين من عمره ، تعرف الى فورفوروريوس ، وكان هذا في الثلاثين ، ثم افترقا بعد خمس سنوات ، حتى توفي أفلوطين في ٢٧٠ دون أن يكون فورفوروريوس بقربه •

مؤلفاته :

كتب أفلوطين أربعة وخمسين مقالا ، جمعها فورفوروريوس بعد موته في ست مجموعات تحتوي كل مجموعة منها على تسع مقالات ، ومن هنا سميت بالتساعيات • وقد أُملي أفلوطين ٢١ منها في الفترة من سنة ٢٥٥ الى ٢٦٣ - ثم ٢٥ مقالا من عام ٢٦٣ الى ٢٦٨ ، وأخيرا ست مقالات من ٢٦٨ الى ٢٧٠ • والمجموعة الأولى هي التي ألفت قبل اتصال فورفوروريوس به ، والثانية أثناء ذلك الاتصال والثالثة بعد ذلك الاتصال •

وقد حفظ لنا فورفوروريوس الترتيب الزمني الأصلي لمجموعات المقالات ، ولكنه آثر أن ينشرها مقسمة الى التساعيات الست ، معتقدا أن ذلك أيسر في القراءة وأقرب الى التنظيم المنهجي • فاذا ناقشنا ذلك التقسيم المنهجي وجدنا أنه لا ييسر للقارئ فهم فلسفة أفلوطين في كل الأحيان كما أراد فورفوروريوس • فكثيرا ما ترد خلال المقال اشارات الى مقالات سابقة زمنيا ، ولكنها لا تأتي في الترتيب المنهجي الا فيما بعد ، وهو على أية حال راعى أن يجمع في التساعية الأولى ما يتعلق بالانسان والأخلاق ، وفي الثانية والثالثة يتحدث عن العالم المحسوس والعناية ، وفي كل واحد من الثلاثة الباقيين عن أحد المبادئ الثلاثة العليا : النفس ، والعقل ، والواحد أو الخير • ولكن الواقع أن كل تساعية من هذه لا تقتصر على بحث موضوع واحد بعينه ، بل تتشعب أحاديثه فيها حتى تتناول كل الموضوعات ، وان كان يغلب على كل منها الطابع الذي أشرنا اليه •

ومن هنا أثر بعض المؤلفين أن يقرءوا مقالات أفلوطين في ترتيبها الزمنى متجاهلين التسويب المنهجي الذى أتى به فورفوروريوس . ومن هؤلاء « هويتكر » الذى يجد الترتيب الزمنى أيسر وأكثر ترابطا . كما يستدل من تأمله لترتيب المقالات أن نقطة بداية أفلوطين فى كتاباته كانت هى البحث فى النفس ، لأن آراءه فيها تأتي فى مستهل سلسلة المقالات (١) . وهو يأتي لفكرته هذه بتأييد مستمد من آراء أفلوطين ذاته ، الذى قال ان فى وسعنا أن نتخذ من فكرة النفس مركزا ثم نتدرج فى البحث صعودا وهبوطا (٢) .

ولا شك فى أن اتباع الترتيب الزمنى فى قراءة مقالات أفلوطين ، يفترض أن الترتيب الذى أورده فورفوروريوس صحيح . وهذا هو ما تؤدي إليه أبحاث معظم من حققوا ذلك الموضوع ، مثل هويتكر وجلفتسر Gollwitzer وبريه الذى اختبر اعتراضات هيتمان Heinemann ووجد أنها فى النهاية لا تكفى للشك فى الترتيب الزمنى الذى ذكره فورفوروريوس . وعلى أية حال فالبحث فى صحة التسلسل الزمنى لمؤلفات أفلوطين لا يزال يفتقر الى الدقة ، كما لاحظ « ايفر فك Ueberweg الذى رأى أن الاهتمام بفلسفة أفلوطين لا يعادله مطلقا ذلك الإهمال الذى تلقاه مشكلة ترتيبها الزمنى من الباحثين ، خاصة وأن من المحتمل فى رأيه أن يكون ترتيب فورفوروريوس الزمنى منصبا على مقالات كل فترة بوجه عام ، أى أنه أورد عن كل فترة ما كتب فيها من مقالات ، أما الترتيب « فى داخل » كل فترة ، فربما لم يكن فورفوروريوس قد ذكره على الإطلاق (٣) .

Whittaker : The Neo-Platonists..., p. 31.

(١)

(٢) IV, 3, I (يلاحظ ان الرقم الأول من اليسار يدل على رقم التسايعية ، والثانى على المقال ، والثالث على الفصل) .

F. Ueberweg : Grundriss der Geschichte der Philosophie. « Die Phil. (٢)
des Altertums, 2e Auflage, Berlin, 1926, S. 600.

وعلى أية حال ، فالنشرات التي ظهرت كلها ، منذ أول نشرة لغورفور يوس في عام ٢٩٨ حتى اليوم ، تتبع كلها التويب المنهجي لا الترتيب الزمني . والواقع أن التجربة قد اثبتت أن محاولة الاهتداء الى ترتيب زمني لن تفيد في هذا الصدد كثيرا . فهناك مثلا محاولة « فنت Wundt » ،^(١) وهينمان Heinemann ،^(٢) أن يوجد نوعاً من التطور الروحي في أفلوطين ، فقسم فنت مثلا تفكيره الى ثلاث فترات : الأولى من ٢٥٣ الى ٢٦٢ ، وكان فيها متأثراً بأفلاطون قبل غيره ، والثانية من ٢٦٢ الى ٢٦٨ ، وكان فيها متأثراً بأرسطو ، والفترة من ٢٦٨ الى ٢٦٩ ، وفيها تأثر بالرواقية . ومع ذلك ، فلم يفدنا هذا التقسيم كثيراً في القاء ضوء جديد على تساعيات أفلوطين . ذلك بأن أفلوطين قد بدأ يكتب وهو في الخمسين من عمره ، ومات بعد ١٦ عاما ، وكتابته في هذه السن المتأخرة تكفي للقول انه لم يمر بتطور روحي حاسم ، وأن البحث العميق في هذا الموضوع لن يؤدي الى القاء ضوء باهر على نواح كانت تبدو غامضة أو متناقضة في فلسفته ، كما حدث في دراسة يجير Jaeger لأرسطو مثلا^(٣) .

وعلى هذا الأساس نستطيع تحليل استطراداته الكثيرة في كتاباته ، واحتشاد المقال الواحد ، بل الفصل الواحد في بعض الأحيان ، بعدد من الموضوعات . والواقع أن طريقة تدوينه لهذه المقالات ذاتها ، تبرر هذا الاضطراب الذي يظهر في كثير من المواضع خلالها . فمما يرويه فورفور يوس أن أفلوطين لم يكن يعيد قراءة أي شيء مما كتب ، نظراً لضعف عينيه . كما أنه لم يكن متبحراً في قواعد اللغة اليونانية ، فكان تلميذه يقوم بتهديب لغة مقالاته في كثير من الأحيان . لهذا كانت

W. Wundt : Plotin, Leipzig, 1919. (١)

F. Heinemann : Plotinus Entwicklung und sein System, Leipzig, 1921. (٢)

Ueberweg : Ibid..., S. 601. (٣)

المؤلفات من ناحية الشكل اللغوي معقدة الى حد بعيد - بل ان بعض الكتاب ليذهب الى أنها أعقد ما كتب في الفلسفة اليونانية . كما أن هذه المؤلفات كانت من ناحية طريقة تدوينها تسجيلا للدروس الشفهية التي كان أفلوطين يلقبها على تلاميذه ، في أغلب الظن . وطبعي أن هذه الدروس لم تكن تتبع خطة موحدة ، اذ كانت الموضوعات تتشعب تبعا لما يعرض له خلال نقاشه مع تلاميذه من مسائل . وليس من المستغرب أن يتشعب البحث الى أقصى حد في مدرسة كانت تؤمها فئات مختلفة من الناس ، تسعى كلها الى تلمس وسيلة التصفية للروح على يد ذلك الفيلسوف الذي غزا روما بأفكاره . وتلك هي علة الاستطرادات الكثيرة التي تحفل بها المقالات المختلفة ، كما أن هذا سبب الافتقار الى الدقة المنطقية في الاستدلال ، وهي ظاهرة مألوفة في التسايعات . ومن هنا ذهب البعض مثل « ريفو Rivaud » الى الحكم على التسايعات بأنها - الى حد كبير - مؤلف جماعي *une oeuvre collective* (١) ساهم في وضعه التلاميذ بما أثاروه من مسائل واعتراضات ، كانت تحفز الأستاذ الى تغيير موضوعات حديثه وتويعها في كثير من الأحيان . فان كان الباحث يجد في قراءة التسايعية مشقة ، فما ذلك الا لاحتفال مؤلفها بالمضي أكثر من اللفظ ، واهتمامه بالأفكار وتبنيه اياها بدلا من التقيد بالأسلوب والعبارة .

مذهب أفلوطين! لعام

الشائع أن يوصف مذهب أفلوطين بأنه من مذاهب وحدة الوجود . غير أن لوحدة الوجود مظاهر مختلفة : فمن الممكن أن نصف الفلسفة الاليلية مثلا بأنها من مذاهب وحدة الوجود . ومع ذلك فالطابع العام لنظرة بارمنيدس الى النكون يختلف كل الاختلاف عن طابع مذهب أفلوطين . فصورة العالم عند الأول سكونية ، والكون عنده يكون كلا متجانسا لا تدرج فيه ولا تنوع ، أما عند أفلوطين فصورة العالم حركية ، أو متدرجة على الأصح . والفكرة الأساسية عنده هي تسلسل مراتب الوجود ابتداء من المركز الأول ، وامتدادها حتى أكثر درجات الوجود تفرقا وتبددا .

ومن شأن كل مذهب يبني على تدرج الموجودات هبوطا من المبدأ الأول ، أن يقول بحركتين أساسيتين : حركة هابطة وحركة صاعدة . أما الحركة الهابطة فهي وصفية عقلية ، يشرح فيها الفيلسوف سير موكب الوجود من الواحد تدريجا حتى ينتهي الى المادة التي تعد أحط الموجودات مرتبة ، وأما الحركة الصاعدة فهي في ارتقاء هذا السلم مرة أخرى ، والعودة الى الواحد الأول . وهذه الحركة الأخيرة لن تكون عقلية هذه المرة ، بل لا بد أن تكون عيانية صوفية ، أساسها هذا التطهر وتصفية النفس حتى يتسنى لها الارتقاء تدريجا ، والعودة الى الاتحاد بمصدرها الأول . وإذا كان الاستدلال العقلي هو أساس ادراكنا للحركة الهابطة ، فان الاستدلال يفقد بالضرورة معناه في الحركة الثانية ، ولا يعود في وسعنا

أن نصل الى الموجود العالى على العقل الا عن طريق الاتحاد الصوفى •
ولقد كان أفلوطين يركز اهتمامه تارة على الحركة الكونية ، حركة
الهبوط التى تصف الفاعلية التلقائية للواحد ، وتارة أخرى على
حركة العودة ، أى حركة النفس فى عودتها الى الواحد الأول • وفى
وصفه للحركة الأولى كان فيلسوفا ميتافيزيقيا بمعنى الكلمة ، وفى وصفه
للثانية كان متصوفا روحيا • وليس هدفا فى هذا الفصل الا أن نعرض
لمذهبه الميتافيزيقى ، تاركين الكلام عن تصوفه الى الفصل التالى •

فأفلوطين من حيث هو فيلسوف عقلى ، يشد الوحدة دائما • ومن
أهم خصائص كل نزعة عقلية ، أنها لا تطمئن حتى تهتدى الى وحدة
وثبات • أما الكثرة والتعدد ، وأما التغير والتطور ، فتلك كلها أفكار يفر
منها أصحاب النزعات العقلية على الدوام • وهكذا كان عقل أفلوطين
يسعى دائما الى رد كل كثرة الى وحدة أشمل ، تنظمها وتتطوى عليها •

فالنفس مثلا ، اذا قورنت بالجسم ، كانت مصدر وحدته ، لأنها
تحية كله وتجمع كل أطرافه لتكون منها وحدة لا تتفرق • غير أن
النفوس الفردية كثيرة، فهى فى حاجة الى أن تستمد من مبدأ واحد جامع
بينها • هذا المبدأ فى نظر أفلوطين هو النفس الكلية ، وهى المنبع الذى
تستمد منه كل نفس فردية • غير أن النفس الكلية ، رغم كونها واحدة ،
فليست هى الوحدة المطلقة ، اذ لا بد لتصور النفس الكلية من تصور
العالم الذى تحية تلك النفس وتبعث فيه الحركة • وهكذا يكون علينا أن
نعلو خطوة أخرى ، فنجد العقل الذى هو ثابت ثباتا مطلقا ، وأفكاره هى
المثل الأزلية التى يشارك فيها كل ما يوجد فى زمان ومكان • ولا شك
فى أن وحدة العقل أرقى من وحدة النفس، لأن فى وسع العقل أن يكتفى
بالفكير فى ذاته وتأملها ، أما النفس فلا بد لها من عالم أو جسم تنظمه
وتبعث فيه الحياة • ومع ذلك فوحدة العقل بدورها ليست مطلقة ، اذ أن
كل تعقل وتفكير – حتى لو كان تفكيرا للعقل فى ذاته – ينطوى على نوع

من الثنائية : اذ يضع العقل ذاته كموضوع يفكر فيه ، أى أن فكرة العقل تتضمن بالضرورة ثنائية القائم بالتفكير وموضوع التفكير .

واذن فالمبدأ الأول ، والواحد وحدة مطلقة ، لا يمكن أن يكون عقلا ، بل ينبغى أن يكون ماهية تملو على العقل ، وتظل دائما في هوية مع ذاتها . هذا المبدأ الأول يسميه أفلوطين بالواحد أو الخير ، ويندر جداً أن يسميه بالله . فاذا شئنا أن ننسب الى هذا الواحد صفات ، لتبين لنا استحالة وصفه بأية صفة من الصفات المألوفة التي تنطبق على الموجودات الأدنى منه . بل ان صفة الوجود ذاتها ، اذا ما نسبناها اليه ، لكانت تنطوي على نوع من الثنائية ، اذ أننا سنحمل عليه الوجود ، فيكون هناك موضوع ، ومحمول يحمل عليه ، وبهذا يفقد الأول وحدته المطلقة . فأحرى بنا ، والحال كذلك ، ألا نصف الموجود الأول بأية صفة ايجابية ، بل نكتفى بالوصف السلبي ونؤكد أنه بخلاف كل مانعلم فحسب . وأقصى ما يمكننا أن نطلق عليه من صفات ايجابية ، هو تأكيد كماله المطلق بالقياس الى كل ما عداه . والواقع أن الواحد ، بهذه الأوصاف ، يقترب أكثر من أية فكرة أخرى نادى بها الفلسفة اليونانية ، من فكرة الله كما نفهمها حديثاً ، وكما قالت بها المسيحية بوجه خاص^(١) .

ومن هذه الوحدة تصدر أو تفيض كل المراتب الأخرى للموجودات . ولأفلوطين في وصف هذا الصدور صور وتشبيهات مختلفة ، أشهرها تشبيه فيض النور من منبعه ، وفيض الماء من ينبوع ، وصدور أنصاف الأقطار عن المركز . والصفة المشتركة بين هذه التشبيهات هو تأكيدها بقاء المصدر أو المركز الأول ثابتاً ، مع خروج غيره منه . فالواحد حين يخلق الموجودات لا ينتشر أو يتغلغل فيها ، أو يأخذ من ذاته ليعطيها ، بل يظل في وحدته الأصلية ، ولا يخرج عن ذاته على الإطلاق . ومع ذلك يفيض موكب الموجودات عنه في عملية تسير سيرا منتظما من البداية الى النهاية ،

Armstrong : Intr... p. 182.

(١)

وتتحكم فيها ضرورة واحدة ، وقانون واحد • وكذلك الحال في كل مبدأ آخر • فالعقل الذي تصدر عنه النفس ، يظل كما هو ، بينما تفيض عنه المبادئ الأدنى منه • وعنصر التشبيه يمتد في كل مراحل وصف أفلوطين لتسلسل الموجودات • فقوله ان كل موجود يكون • في • المبدأ السابق عليه ، لا يعنى وجود علاقة مكانية بينها ، أى احتواء المبدأ الأول على التالى له ، وكل ما يعنيه هو أن التالى معتمد على السابق ومتوقف عليه فحسب ، وكل لفظ يعبر عن علاقة مكانية انما هو تشبيه فحسب • وسنعرض فيما بعد للتنفيذ المفصل الذى وجهه أفلوطين لفكرة مكانية النفس •

فاذا كانت فكرة المكان لا تنطبق على المبادئ العليا ، وهى الواحد والعقل والنفس ، وتطبق على المادة وحدها ، فان الزمان لا ينطبق على الواحد والعقل ولكنه يسرى على النفس ، يحكم موقعها المتوسط • فالنفس تتصل من جهة بالوجود الأزلى ، ومن جهة أخرى بالأشياء الزمانية التى تنشأ عنها بواسطة القوة التى تستمدتها النفس من علتها السابقة عليها • وهكذا نجد النفس الكلية فى تأملها الدائم للعقل الذى يعلوها ، لا تخضع للزمان ، أما النفوس الفردية فتعرض للتغير ، وذلك لأن لها صلة بالعالم المتغير ، بخلاف صلتها مع العالم المعقول • وسيكون أمامنا فيما بعد مجال للحديث عن آراء أفلوطين فى ماهية النفس بالتفصيل ، وحسبنا الآن هذه الإشارة العابرة الى موقع النفس المتوسط بين مراتب الموجودات •

أما المادة ، فهى آخر سلسلة الموجودات وأدناها • وهى تنشأ عن النفس التى تود دائما أن تحاكي المبدأ الأول فى فيضه ، وفى خلقه موجودات أدنى منه ، ولذا تخلق المادة • والمادة هى المرتبة الأخيرة ، وهى تتصف بالاضطراب واللاحدود ، وبالقدرة على تلقي كل الصور • وهى وان كانت مصدر الشرور فى هذا العالم ، فانها ضرورية له ، لأنها هى الأصل الذى تتكون منه الأشياء فى عالمنا هذا ، بعد تشكيلها •

وفى هذا الصدد يعرض للمرء سؤال هام : فإذا كانت المادة هي مصدر الكثرة والشر ، أى هي الطرف المضاد للواحد ، فمن أين أتت هذه القدرة على جلب الكثرة ، وعلى الوقوف فى مقابل الواحد ؟ وهل يتضمن هذا الواحد فى ذاته تقيصه ؟ لو كان هذا صحيحا ، لانطوى الواحد على نوع من الثنائية (١) ، فينهار بذلك مذهب أفلوطين من أساسه . لهذا عمل أفلوطين على نقد الثنائية بشدة ، وأكد أن المادة ليست شيئا ايجابيا على الإطلاق ، وانما هي لا وجود سلبي خالص . وما كان وضعها فى مذهبها الا لأنها فى نظره ضرورة عقلية يحتمها اكمال سلسلة الموجودات حتى أدنى درجاتها . ولا شك فى أن مذهبها يعتمد على الحركة الدينامية لا بد أن يسير بموكب الموجودات حتى نهايته ، ثم يعود فيؤكد ارتقاء هذه الموجودات ورجوعها الى مبدئها الأول . فلو لم يكن هناك طرف آخر كهذا ، تنتهى اليه الحركة الهابطة وتبدأ منه الحركة الصاعدة ، لما كانت للعالم حركة أو حياة ، ولظل كل ما فيه ساكنا مجدبا . ولا بد أن تستمر الحركة بين الطرفين : الواحد فى عليائه ، والمادة فى سلبيتها وكثرتها ، حتى تسرى فى الكون الحياة ، وتستمر فصول العملية الكونية متتابعة بلا توقف .

فإذا شئنا أن تلمس اسما واحدا نطلقه على مذهب أفلوطين العام ، لوجدنا الآراء فى هذا الصدد متضاربة . ومن أهم هذه الآراء رأى تسلسل الذى يطلق عليه اسم مذهب « وحدة الوجود الدينامية dynamische Pantheismus » ، ويبرر تسلسل رأيه هنا بقوله ان العلاقة بين المتماهى وبين المبدأ الأول أو الله فى هذا المذهب ، من شأنها ألا يكون للمتماهى أى وجود مستقل ، بل يكون مجرد عرض بالنسبة اليه . كما أن كل ما ينشأ انما ينشأ بفعل القوة الصادرة من الماهية الأولى ، وهذه

Rivand : Hist., p. 543.

Zeller : Ibid., S. 56r.

(١)

(٢)

القوة لا تنفصل عن أصلها ، وانما تجمع بين كل مظاهرها فاعلية واحدة .
 كما أن أفلوطين قد ذكر صراحة أن كل ما يوجد انما يوجد في الله .
 فالماهية الأولى حاضرة في كل شيء ، ولكل شيء منها نصيب ، أى أن كل
 شيء فيها (١) . على أن تسلر يستدرك بعد ذلك فيقول ان حضور الله
 في سائر الموجودات هنا ليس بجوهره ، كما هو الحال عند الرواقين ،
 بل بفاعليته وتأثيره فحسب . أما الجوهر الأول فيظل دائما في ذاته ،
 ولا يتجه أبدا الى الكثرة حتى يصبح هو الكثرة ، وتصبح الأشياء المتناهية
 أجزاء منه . فالأول يحتفظ بذاته ، ولا يمتد منه الى الأشياء سوى
 الفاعلية فحسب . وفي هذه الحالة يكون في وسعنا أن نقول ان الكثير
 في الواحد ، وليس الواحد هو الذى في الكثير . ولا يمكننا أن نقول
 ان الأشياء « في » الأول ، الا بمعنى أنها صادرة عنه فحسب (٢) .

وحضور الله في العالم يتم في المراحل السفلى بتوسط المراحل
 الأعلى منها . فعالم الأجسام في النفس ، والنفس في العقل nous ،
 والعقل في الواحد ، على شرط أن نفهم كلمة « في » هنا كما قلنا ،
 على أنها مجرد تشبيه لا يعبر عن علاقة مكانية حقيقية ، بل عن علاقة
 اعتماد فحسب .

هذا هو مجمل رأى تسلر في هذا الموضوع ، ويقابله رأى
 « كيرد Caird » الذى يؤكد الصفة المتعالية للمبدأ الأول . فينما
 حرص تسلر على أن يظهر فكرة اعتماد كل الموجودات على فاعلية
 الأول ، وبالتالي كونها « فيه » بهذا المعنى ، نرى كيرد يهتم بتلك الفقرات
 العديدة التى يؤكد فيها أفلوطين علو الواحد على كل ما يدخل في نطاق
 المعرفة والعقل . فالوحدة المطلقة للمبدأ الأول لا تسمح في داخلها
 بوجود أى تعدد أو كثرة . واذا كانت الموجودات الدنيا في حاجة دائمة

V, 5, 9.

Zeller, S.... 562.

(١)

(٢)

الى الأول ، فان الأول ليس في حاجة اليها على الاطلاق ، وانما يظل في علوه مكتفيا بذاته ، بعيدا عن كل ما هو أدنى منه .

ولقد عرض « آرنو Arnou » رأى تسلر وكيرد على أنهما متعارضان ، وحين حكم بينهما ، رأى أن لكل منهما ما يؤيده . فرأى تسلر - في نظره - يؤيده تأكيد أفلوطين أن الكثرة تعتمد على الواحد وتستمد وجودها منه . ورأى كيرد يؤيده تأكيده خروج الأول عن كل حد ووصف ، واكتفائه بذاته ، وبقائه كما هو رغم كل ما ينتج ويصدر عنه (١) .

والذي نراه أن تسلر لم يخرج عن جوهر مذهب أفلوطين ، ولم يقل بما يتعارض مع تعالي الواحد . فقد كان هو ذاته الذي أكد أن وحدة الوجود تقال من ناحية الموجودات لا من ناحية المبدأ الأول . فالموجودات هي التي يمكن أن يقال انها كامنة فيه ، وليس هو الكامن فيها ، واذا نظر الى وحدة الوجود بهذا المعنى كانت مختلفة عن المعنى المعتاد ، الذي يكون الله فيه حاضرا بجوهره في هذا العالم ، كما هو الحال في وحدة الوجود الرواقية . ولا شك أن هذا المعنى لا يتعارض على الاطلاق مع القول بتعالى المبدأ الأول في ذاته ، اذ أنه سيظل في تعاليه وستكون الموجودات هي التي تقترب منه باعتمادها عليه ، أما هو فمن الممكن أن تتحقق ماهيته دون أن يكون في حاجة الى أي موجود آخر .

وخير ما يعبر عن هذا المعنى الخاص الذي تتخذه وحدة الوجود عند أفلوطين ، هو فكرة الفيض أو الصدور Emanation ، وهي الفكرة التي توفق بين تعالي الأول عن كل ما يوجد ، وبين حضور قواه في كل الموجودات . فبواسطة فكرة الفيض يمكن أن يظل الأول في تعاليه ، ويكون أشبه بمصدر للنور يشع دون أن يفقد من ذاته شيئا ، ويضيء

R. Arnou : Le désir de Dieu dans la phil. de Plotin, pp. 156-161.

(1)

الأشياء البعيدة دون أن ينتقل إليها • ولقد لاحظ « هويتكر » أن تشبيه فيض النور أقرب الى توضيح فكرة امتداد فاعلية الأول الى كل الأشياء دون فقدانه شيئا من ذاته ، لأن الضوء عند أفلوطين طاقة لامادية تبعث دون فقدان شيء (١) •

واذن ففكرة الفيض أو الصدور هي الصفة المميزة لوحدة الوجود عند أفلوطين ، وهي التي تفرق بينها وبين مذاهب عديدة أخرى قالت بوحدة الوجود دون الفيض • وهناك فارق آخر بين مذهب أفلوطين وبين بقية المذاهب القائلة بوحدة الوجود • فتسلسل الموجودات في مراتب كل منها تلي الأخرى وتعتمد عليها ، هي فكرة غريبة الى حد ما ، لأن الموجودات في مذاهب وحدة الوجود تظل لها كلها نفس المكانة ، وتستوى كلها من حيث هي مظاهر للقوة الالهية • وقد يقال ان هذا الاختلاف لا يمكننا من أن ننسب اليه القول بوحدة الوجود ، ولكن الواقع أن أفلوطين انما أتى بفكرة تسلسل الموجودات ليثبت امتداد قوى الأول حتى آخر مراتب الوجود وأدناها • فقوة الواحد ، وفيضه ، تظل متمثلة حتى آخر الموجودات ، منتقلة من موجود الى الأدنى منه • وفي امتداد قوة الواحد الى كل مراحل الوجود ما يؤيد امكان اتساق مذهبه الى وحدة الوجود ، بشرط أن ندرك هذا المعنى الخاص ، الذي يتخذه المذهب هنا : معنى انبعاث قوة الأول وفاعليته في كل مراتب الوجود مع بقاءه في ذاته دون أدنى تبدد •

فاذا حاولنا أن نحدد موقع ميتافيزيقا أفلوطين بالنسبة الى بقية الفلسفات اليونانية ، وجدنا الأصل الأفلاطوني معترفا به ، حتى من أفلوطين ذاته • فسلسلة المبادئ تبدأ عند أفلاطون بالخير الذي هو فوق الوجود والعقل ، ثم عالم المثل الذي يتمثل فيه كل كمال يفترق اليه العالم المحسوس ، وأخيرا المادة التي هي مبدأ الاضطراب والشر ،

ولا تعرف الا التغير والصيرورة الدائمة • ولقد اعترف أفلوطين ذاته بأثر أفلاطون في فدره تدرج المبادئ على هذا النحو ذاته (١) • ويقول «ريفو» بوجود شبه آخر مع صورة الصالم عند أرسطو ، حيث يكون المحرك الذى لا يتحرك هو المبدأ الأول ، وتليه الصور الطبيعية ، من نبات ومعدن ونجوم وعقول • كما يقول بنوع من التشابه بين فكرة امتداد القوى الالهية الى كل الموجودات ، وبين الكونيات الرواقية ، التى تتمثل فى نار زيوس فى كل الأشياء ، وتمتد الضاية الالهية حتى أبسط الموجودات الطبيعية (٢) •

ولا شك أن أقوى الفلسفات السابقة تأثيرا على أفلوطين فى هذا الصدد هى فلسفة أفلاطون • ومع ذلك فلنحذر دائما القول ان أفلوطين انما كان مجددا للفلسفة الأفلاطونية ، كما يحلو له هو ذاته أحيانا أن يقول • فالفارق بين عصرى الفيلسوفين كبير ، والنظرة العقلية التى بلغت أوجها فى عصر أفلاطون وأرسطو قد مرت بأطوار عديدة، وتأثرت بتيارات مختلفة عملت كلها على تقوية الجانب الصوفى من حياة الانسان • ومن هنا كان لا بد أن تتجه كل نواحي فلسفة أفلوطين الى فكرة الوحدة مع المبدأ الأول ، وهى فكرة يتمثل فيها الطابع الصوفى بوضوح ، ولم تتمثل من قبل عند أفلاطون على الاطلاق • فرغم أن أفلاطون يتحدث عن تخليص النفس من حياتها الأرضية ، وفرارها الى الخير الالهى ، فان الهدف الذى يرمى اليه من هذا الزهد هو « التشبه بالله بقدر الامكان » كما صرح مرارا • والتشبه بالله فكرة تختلف كثيرا عن الوحدة الصوفية ، اذ أن أقصى ما تهدف اليه هذه الفكرة هو أن يسمى الانسان الى الكمال عن طريق « المعرفة » بقدر طاقته ، ليصل الى ادراك الخير الالهى ، وليست فيها اية اشارة الى أن النفس تسعى الى تحقيق الاتحاد

V, I, 8.

(١)

Rivaud... p. 524.

(٢)

التام مع الله . ففي مذهب أفلاطون ثنائية تظل قائمة دواما ، وتجعل من المحال علينا أن ننسب اليه صوفية كاملة (١) .

والفارق الذي يوضح الحد الفاصل بين الفيلسوفين ، هو أن المثل التي هي قوام العقل ومحتواه ، تكون عند أفلوطين مبدأ ثانيا صادرا عن المبدأ الأول . أما عند أفلاطون فالمثل لا تصدر عن الله قط ، بل لا يسرى عليها أى نوع من أنواع الكون ، كالفيض أو الصدور ، وانما تكون لها بالله صلة كالصلة بين النجوم الثابتة والشمس . فهي حقا أقل منه مرتبة ولكنها لم تنشأ عنه، كما أن النفس الكلية لا تصدر عن المثل عند أفلاطون بل هي الانتظام الرياضى الكامن فى الكون ، ومبدأ الحياة فيه . ثم ان العلاقة بين النفس الفردية وبين المادة مختلفة عندهما . فأفلوطين يقول بصدور عالم المادة عن النفس ، التي تود أن تحاكي الأول فتخلق ما هو أدنى منها . أما أفلاطون فلا يتصور على الاطلاق أن يصدر المادى عن النفس ، اذ أن المادى المحسوس لا يمكن أن يصدر عن النفس الخالصة ، البريئة عن كل مادة . ولو عرضت لأفلاطون فكرة الصدور ، لرد بأن هذا يقترض نوعا من الاتصال بين النفس والجسم ، أى الاستمرار من الأولى الى الثانى ، وهو ما تأباه فلسفة أفلاطون منذ البداية .

فكرة الاتصال أو الاستمرار بين مختلف مراحل الوجود هي التي يتعارض فيها الفيلسوفان : اذ أن الاتصال والاطراد يحل محلها التضاد والتنائية المتطرفة بين العالمين المعقول والمحسوس عند أفلاطون . وكل ذلك يشهد بنزوع أفلاطون الى المعرفة وتنمية قوى النفس ، وخاصة العقلية منها . أما أفلوطين فينزح الى نوع من الوحدة الصوفية مع الأول، وذلك يقتضى ازالة التعارض بين المراتب المختلفة للموجودات .

فإذا كنا نلاحظ بين مذهبي أفلاطون وأفلوطين تشابها ، واذا كنا

نجد أن المبادئ الثلاثة الأولى عند أفلوطين ، وهي الواحد والعقل
والنفس ، مناظرة للثلاث الأفلاطونية المعروفة : الخير والحق والجمال
(بحيث يكون الواحد هو الخير ، وعالم المثل أو العقل هو الحق ، والنفس
هي مبدأ النظام والجمال فيما تتصل به من أجسام) - إذا كنا نلاحظ
مثل هذا التشابه القوي فلنعلم أن النزعة التي كانت تتحكم في كل منهما
تختلف عن نزعة الآخر ، وأن التصوف عند أفلوطين ظاهرة لا يمكن
اغفالها ، وهي التي أدت به الى القول بمذهب في الصدور أو الفيض لم
تعترف به ثنائية أفلاطون على الاطلاق •

التصوف عند أفلوطين

اتهمى بنا الحديث عن مذهب أفلوطين العام الى بحث موقفه من التصوف ، فرأينا أن نزعته الصوفية هي التي يتميز بها مذهبه عن مذهب أفلاطون . وهنا نرى لزاما علينا أن نعرض لتصوف أفلوطين ، لنذكر الخصائص التي يتصف بها ، ولتبين هل يندرج مع بقية النزعات الصوفية تحت نوع واحد ، أم أنه تصوف من نوع خاص .

ولو اعتمدنا على رواية فورفوروريوس كما عرضها في « حياة أفلوطين » ، لبدا لنا أفلوطين شخصية صوفية كسائر الشخصيات المألوفة في تاريخ التصوف : اذ يروى عنه أنه قد وصل الى الاتحاد التام بالله أربع مرات (١) ، بينما يذكر عن نفسه أنه لم يصل الى تلك الوحدة الا مرة واحدة طول حياته . غير أن لنا أن نشك في دقة رواية فورفوروريوس ، وذلك اذا أدركنا أن عادة العصر قد جرت على نسبة أمور خارقة الى الشخصيات الكبيرة ، وأن فورفوروريوس قد روى عن أستاذه وقائع عجيبة عديدة ، لا يمكن أن يقبلها العقل الموضوعي . والواقع أن أفلوطين سرعان ما أصبح شخصية أسطورية في نظر تلاميذه بعد وفاته ، بحيث أن أخذ رواياتهم عنه على علاتها يؤدي الى تشويهه وسوء فهم الحقيقة الحية الروحية التي مر بها فيلسوفنا هذا .

Vita Plotini, S. 23.

(١)

وحتى لو سلمنا بصحة رواية فورفوربوس ، فانها لا تذكر عن تصوفه سوى أنه قد اتحد مع الله أربع مرات . ومن المحال أن نسلم بأن الحياة الروحية لأى مفكر لا يمكن أن تتركز كلها حول هذه المرات الأربع ، وأن بقية فترات حياته وسائر نواحي نشاطه ، لم تكن الا تمهيدا لها . بل الأصح أن نقول ان مذهبه كان عقليا ، ولكنه ليس مما يتعارض مع قيام مثل هذه التجربة الصوفية . أى أن التصوف كما قال هويتكر ، كان نتيجة لمذهبه وليس أساسا له (١) .

والواقع أن وضع الحد الفاصل بين النزعة العقلية والنزعة الصوفية في مذهب أفلوطين يكاد يكون مستحيلا . ففي وسعنا - بمعنى معين - أن نعدّه فيلسوفا عقليا كأقطاب الفلسفة انيونانية مثل أفلاطون وأرسطو . وفي وسعنا - بمعنى آخر - أن نعدّه مفكرا عيانا يجعل للحياة الروحية، قبل العقل ، أسمى مكانة . والحق أن لكل من الرايين ما يؤيده . فالنزعة العقلية تظهر عنده بوضوح في تلك الضرورة التي رتب بها المبادئ المختلفة في نظامه الكونى ، وذلك القانون الصارم الذى جعل كلا منها ينتقل الى الآخر تبعا له . ولقد تحدث أفلوطين عن هذه الضرورة في مواضع شتى ، وأكد وحدة القانون الذى يسرى على كل الموجودات من أعلاها الى أدناها . ثم انه لا يقول بترتيب زمنى تنتقل به الموجودات كل منها الى الأخرى ، بل يرى أن ذلك الانتقال يتم فى الأزل . ومن صفات كل فيلسوف عقلى أنه ينكر الزمان المتطور والسيورة ، ولا يقيم وزنا الا لما يتم فى الأزل ، وفي هذه الصفة يتبدى لنا أفلوطين فيلسوفا عقليا خالصا

غير أن أفلوطين يبدو لنا ، فى واقع الأمر ، سائرا فى تيار المعقولة الى مرحلة معينة ، ثم يتبين له أن العقل لا يعود آخذا بيده ،

Whittaker..., p. 100.

(1)

وعندئذ يتخطى عنه ليقفز الى عالم ما فوق المعرفة ، ويفوص في أعماق الرؤيا المباشرة . ومع ذلك ، فليس لنا أن نعد هذا الاتجاه الذي يعلو على العقل تصوفا بالمعنى المعتاد ولهذه الكلمة ، وانما الأصح أن يسمى « نزعة روحية فوق العقلية » ، فحسب . وهذه النزعة تبدى حين يؤكد علو الواحد على كل عقل ، وسموه على كل تفكير ، بحيث لا يعود من الممكن الاقتراب منه الا عن طريق تشييات شعرية كشييه النبع الفياض أو النور الوهاج .

ثم ان الطابع العام لمذهبه ، كما قلنا ، حركي ، فهو يؤكد الانتقال الدائم بين الحركين الصاعدة والهابطة ، ويفصل الكلام في هبوط النفس من مقرها الأعلى الى عالم الأجسام ، ثم عودتها بالتطهر من العالم المحسوس الى العالم المعقول . ومثل هذه الصفة الحركية نادرا ما تظهر في مذهب عقلي خالص ، بل تهيب المذاهب العقلية في أغلب الأحيان بفكرة الثبات والسكون .

وهكذا لا يجد المرء مفسرا ، حين يتعرض لمذهب أفلوطين ، من القول ان للتصوف مظاهر لا تنكر في ذلك المذهب ، غير أنه تصوف من نوع خاص . فهو تصوف عقلي ، ان جاز هذا التعبير . ورغم أن هذه التسمية تبدو غريبة عما جرت عليه عادة المفكرين من وضع تضاد أسامي بين النزعتين الصوفية والعقلية ، فان المرء يضطر الى استخدامها بوصفها وسيلة التعبير عن ذلك المذهب الذي جمع بين هذين الضدين . ومن مؤرخي الفلسفة كثيرون لم يجدوا حرجا في استخدامها ، وفي أن يقولوا صراحة أن تصوف أفلوطين كان عقليا (١) .

وعلى أية حال ، فهناك شواهد عديدة تؤيد ضرورة فهم تصوف أفلوطين على نحو خاص . فنزوعه وشوقه الى المبدأ الأول لا يقترن بذلك

(١) انظر مثلا Arnou... p. 11. Whittaker... p. 100. Rivaud... p. 535.

القلق والانفعال الذي نلمسه لدى بقية الصوفية • فهو لا ينشد الاتحاد بالله وقد اقترنت رغبته بالعذاب، أو بالقلق، أو بحدة العاطفة ، والانفعال، بل لم يكن يلجأ الى أسلوب الاثارة الانفعالية على الاطلاق ، وانما يهتم قبل كل شيء بأن يصل الانسان الى السكينة الباطنة ، وبعد هدوء النفس وطمأنينتها تستطيع أن تنتظر حتى تتكشف لها الألوهية • ومع ذلك فهذا الاختلاف بينه وبين الصوفية المعتادة لا يصل عنده الى حد الجمود العقلي، إذ أنه كما قلنا قد اعترف للعقل بحدود ، وجعل حاجات القلب، في بعض الأحيان ، هي العليا ، ووضع الخير لا العقل فوق قمة الوجود - والخير موضوع للرغبة والحب ، لا للمعرفة •

ولقد نبه « آرنو » الى خصائص معينة في أسلوب أفلاطون تبعده بينه وبين أساليب الصوفية بخصائصها المعروفة • فأسلوبه دجماطيقي جازم ، حافل بالتأكيدات القاطعة • وهو لا يعرض فروضا قابلة للمناقشة، أو يترك مجالاً للتعديل والتغيير أو يتحدث في أسلوب احتمالي، بل يعرض مذهبا يفرض فرضا • وهنا نجد الفارق واضحا بين أسلوبه وأسلوب فيلسوف ذي مزاج شعري مثل أفلاطون • فهذا الأخير يعرض في محاوراته فروضا لكي تناقش • وكثيرا ما كانت محاوراته تنتهي دون نتيجة حاسمة • ولقد كانت لأفلاطون قدرة عجيبة على أن يتقمص شخصية خصمه ، وأن يتحدث من وجهة النظر المضادة له بحيث لا يدرى المرء ، في كثير من الأحيان ، أي الرأيين أقوى حجة : رأى أفلاطون كما يعبر عنه سقراط ، أم رأى الخصم ؟ (وهذا بالطبع لا ينطبق على المحاورات الأخيرة ، كالتواميس مثلا) • أما أفلاطون فكثير من جملة تبدأ بالعبارات « تقضى الضرورة بكذا » ••• « ينبغي أن » ••• « محال أن يكون » ••• (١) ومثل هذا الأسلوب التوكيدي يبعد بصاحبه عن أن يكون من ذوى الخيال الجامع والرؤيا الصوفية •

Arnou., p. 18.

(1)

وتنتيجة لاقتراب مذهبه الصوفي من النزعة العقلية ، فقد شبه «هويتكر» صوفية أفلوطين بالنوع الثالث من المعرفة عند اسينوزا ، وهي المعرفة العيانة التي تتجاوز نطاق الاستدلال العقلي التدريجي ، وتبنى على نوع من الاتصال المباشر بموضوعها . فبالاستدلال العقلي نستطيع أن نصل الى كل المبادئ التي تحتل مكانة أدنى من الواحد ، أما الواحد ذاته فلا يرى الا « بعين النفس » (١) بعد انصرافها عن المحسوس .

والواقع أننا لو وجدنا تعارضا بين المعرفة العقلية والعيان الصوفي ، وقلنا باستحالة جمع شخصية واحدة بين الناحيتين ، فلا بد أن يزول عجبنا بالنسبة الى أفلوطين ذاته ، اذا أدركنا أن له في المعرفة رأيا خاصا من شأنه أن يزيل ، الى حد ما ، ذلك التعارض المألوف بين المعرفة العقلية والرؤيا الصوفية . فهو يضع للمعرفة شروطا من أهمها :

(أ) التشابه ، أى أن المعرفة لا تتم الا بين طرفين بينهما وجه من أوجه التشابه . فعلى النفس ان شاءت أن تعرف الله مثلا أن تشبه به ، وأن تتخلى عن طبيعتها الفردية وتسعى الى المشاركة لله الكلي الشامل (٢) .

(ب) التعاطف *sympathie* (٣) ، فأفلوطين ينظر الى العالم على أنه كائن حي كبير . ومن شأن كل كائن عضوى حي ألا يؤدي أى جزء فيه وظيفته الا تبعاً لصلته بالمجموع ، وألا يمكن تصور أى عضو فيه على حدة . ومن هنا كان بين كل أطراف العالم وأجزائه اتصال متبادل وشعور مشترك هو الذى يسميه أفلوطين بالتعاطف . فمن المحال أن يعرف شيء لا يكون متصلا بنا أو متعاطفا معنا على نحو ما ، لأنه لا سبيل الى معرفة ما هو خارج عنا من كل الوجوه .

وهكذا نجد هذين الشرطين اللذين وضعهما أفلوطين للمعرفة ،

Whittaker..., p. 102.

(١)

IV, 4, 23.

(٢)

(٣) انظر معنى اللفظ ص ١٤٧ .

يقربان الشقة بين المعرفة العقلية والوحدة الصوفية الى حد بعيد . ففي معرفتي لأي شيء ينبغي أن أشابهه وأتأطف معه ، أى أن أجعل بينى وبينه نوعا من الاتصال المباشر ، ومثل هذا الاتصال المباشر هو قوام التصوف . فليست المعرفة عند أفلوطين علاقة بين حدين يخرج كل منهما عن الآخر ، بل هي اتصال وثيق بين حدين متشابهين في طبيعتهما . فإذا كانت النزعات العيانية (كما عند برجسون مثلا) تؤكد بدورها هذا التعاطف الذى يتصل بموضوعه اتصالا مباشرا ويتقل اليه ويتحد به ، فإن التعارض يكاد يمحي بين المعرفة العقلية عند أفلوطين ، وبين أية رؤيا عيانية أو وحدة صوفية .

واذن ففي وسع المرء أن يقول دون أن يقع فى تناقض ان تصوف أفلوطين كان عقليا ، أو أن معرفته العقلية كانت تبنى على شروط شبيهة صوفية ، وفي الحالتين يكون لكلمة التصوف عنده معنى فريد قائم بذاته . وهذا المعنى أقرب ما يكون الى القضاء على التعارض بين الذات والموضوع . ومن هنا كان ياسبرز Jaspers على حق الى حد معين ، فى قوله ان أفلوطين - من وجهة النظر هذه - أكبر متصوفى الغرب . فهنا يحاول ياسبرز أن يقدم تفسيراً لتصوف أفلوطين فى ضوء فلسفته الخاصة ، ويفهم التصوف فى حدود فكرة أساسية فى مذهبه ، هى فكرة « الشطر الى ذات وموضوع Subjekt-Objekt Spaltung ، فكل تفكير لنا انما هو شطر الى ذات وموضوع ، بحيث لا يكون هناك موضوع بلا ذات ، ولا ذات بلا موضوع . فلا يمكن أن تكون الحقيقة الأولى هى واحد من هذين الحدين فصحب، بل هى الجامع أو الشامل (للحدين) Das Umgreifende الذى تقسمه الى ذات وموضوع ، والذى لا يمكننا ادراكه مباشرة ، بل ندمج كل ما ندركه فيه ، واذا أدركناه فانما يكون ذلك دائما بطريق غير مباشر .

وتفسير ياسبرز الخاص للتصوف هو أن فيه تجاوزا لهذا الشطر الى

ذات وموضوع بحيث يمزج الحدان مزجا تاما ، فيقضى على الموضوع من جهة ، ويتلاشى الأنا من جهة أخرى ، وعندئذ يتسع الطريق الى الوجود المطلق ويظل الانسان عند يقظته هذه يشعر بمعنى أعمق من أى معنى آخر ، يجلب عن كل وصف (١) . وفى هذه الحالة يشعر المرء حقا بأنه قد وصل الى أعلى درجات المعرفة ، واتصل بالهدف الذى تتجه اليه رؤياه اتصالا مباشرا . وبهذه الفكرة يفسر ياسبرز تلك الفقرة المشهورة التى يستهل بها أفلوطين المقال الثامن من التسايع الرابعة وهى :

« كثيرا ما أتيقظ لذاتى ، تاركا جسمى جانبا ، وحين أغيب عن كل ما عدائى ، أرى فى أعماق ذاتى جمالا بلغ أقصى حدود البهاء . وعندئذ أومن ايمانا راسخا بأننى أتمى الى عالم أرفع ، وأحس بالحياة فى أسمى مراتبها وأشعر بوحدتى مع الألوهية » .

ففى هذه الفقرة يعبر أفلوطين عن حالة الوحدة مع الله ، وكيف أنها تمثل اليقظة الحقيقية بالنسبة الى النفس . فالاندماج التام بين الذات والموضوع هنا ، أى بين النفس وموضوع تجاربها الروحية ، وهو الواحد ، هو اليقظة التامة ، رغم أن النفس تنيب عن هذا العالم . أما حالة الانتباه الى أمور هذا العالم ، وهى الحالة التى لا تتم فيها معرفة الا عن طريق الشطر الى ذات وموضوع ينفصل كل منهما عن الآخر - هذه الحالة هى التى يخلق بنا أن نسميها خمولا ونوما ، وهى التى يدعها المتصوف جانبا ، فيغيب عن كل ما عدا ذاته . أى أن التفكير الواعى المعتاد يمثل فى التجربة الصوفية حالة الجمول والنوم ، أما اليقظة الحقة فهى غياب الذات واندماجها فى موضوعها اندماجا تاما .

هذا هو المعنى الذى يفسر به ياسبرز تجربة التصوف عند أفلوطين - معنى القضاء على الانفصال بين الذات والموضوع . وفى هذه الحالة

K. Jaspers : Introduction à la philosophie (Trad. fran.), Paris, 1951, p. 39. (١)

كما فى بقية الأحوال ، سنرى لزاما علينا - ان شئنا أن نسمى أفلوطين صوفيا - أن نحدد أولا المعنى الذى تقصده بالتصوف ، وسنجد أن المعانى المعتادة لهذه الكلمة لا تنطبق كل الانطباق على تجربته الروحية ، وهى التجربة التى اذا كانت قد انتهت على نحو روحى عيانى ، فقد داخلتها عناصر عقلية لا تنكر .

دراسة خاصة

عن التساعية الرابعة

التساعية الرابعة

ترتيبها وتبويبها

لا شك أن النزعة الفيثاغورية الى تقديس أرقام معينة ، هي التي دفعت فورفوريوس الى تقسيم مؤلفات أفلوطين الى تساعيات، والى الالتجاء الى وسائل مصطنعة لاتمام التقسيم على هذا النحو في كثير من الأحيان . فهذه التساعية التي نحن بصدها ، هي في واقع الأمر سداسية ، أي تكون أصلاً من ست مقالات . فالمقالات الثالث والرابع والخامس فيها تندمج سوياً ، ولها جميعاً نفس الموضوع ، وهو البحث في الاشكالات المتعلقة بالنفس ، ولكن فورفوريوس يود أن يكمل عدد المقالات الى تسعة ، فيقبل هذه القسمة المصطنعة بين أجزاء هذا المقال الواحد حتى أنه يقطعه في وسط جملة لم تتم ، ما بين المقال الثالث والرابع .

ومع تقسيمه لهذا المقال الواحد الى ثلاثة أقسام ، فلا زال عدد المقالات بعد هذا التقسيم ، ثمانية ، ولذا يلجأ الى الجزء الأخير من التساعية الثالثة ويكرره مرة أخرى في التساعية الرابعة ، حتى يصل عدد المقالات الى تسعة . والدليل على ذلك ما ذكره « برييه » من أن جميع المخطوطات تكرر هذا المقال مرتين ، مرة مع التساعية الثالثة ، ومرة مع الرابعة (١) .

ولقد أورد فورفوريوس في ترجمته لحياة أفلوطين ، الترتيب الزمني الأصلي للمقالات التي تشتمل عليها كل التساعيات . ومن هذا الترتيب يتضح لنا أن كل مقالات هذه التساعية تنتمي الى الفترتين الأولى والثانية،

Bréhier : 2ème Ennéade : Introduction..., pp. XVII et XVIII.

(١)

أما الفترة الثالثة فلا ينتمى إليها أى مقال منها • والترتيب الزمنى لمقالات التساعية الرابعة على هذا النحو :

(أ) الفترة الأولى (من ٢٥٣ الى ٢٦٢) وترتيب المقالات التى

تنتمى إليها هو :

١ - فى خلود النفس (المقال السابع - التساعية الرابعة - والثانى فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •

٢ - فى ماهية النفس (المقال الثانى من التساعية الرابعة - والرابع فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •

٣ - فى هبوط النفس (المقال الثامن من التساعية الرابعة - والسادس فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •

٤ - فى وحدة النفوس (المقال التاسع من التساعية الرابعة - والثامن فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •

٥ - فى طبيعة النفس (المقال الأول من التساعية الرابعة - والحادى والعشرون فى الترتيب بين مجموع المقالات) •

(ب) الفترة الثانية (من ٢٦٢ الى ٢٦٨) وترتيب المقالات التى تنتمى

إليها هو :

٦ - فى اشكالات النفس (١) (المقال الثالث من التساعية الرابعة - والسابع والعشرون فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •

٧ - فى اشكالات النفس (٢) (المقال الرابع من التساعية الرابعة - والثامن والعشرون فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •

٨ - فى اشكالات النفس (٣) (المقال الخامس من التساعية الرابعة - والتاسع والعشرون فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •

٩ - في الاحساس والذاكرة (المقال السادس من التساعية الرابعة
- والحادى والأربعون فى الترتيب الزمنى بين مجموع المقالات) •
ومن هذا يتضح أن فورفوروريوس ، فى تبويبه المنهجى ، لم يتقيد
بالترتيب الزمنى الا فى المجموعة الثانية ، أما المقالات الأولى فقد رتبها على
النحو الذى آثر أن يأخذ به •

ولكن هل كانت الفصول المختلفة ، داخل المقال الواحد ، تسير تبعاً
لخطة منظمة ؟ وهل حرص أفلوطين فى كتابة مقالاته على أن يعنى بالناحية
المنهجية فيها ؟ الواقع أن ما عرف عنه من اهمال لشأن كتاباته وعدم عنايته
بمراجعتها ، وما شاع خلال القائه لدروسه من استطراد دائم بين موضوعات
شتى ، كل هذا يؤدى بنا الى ألا نؤمل كثيراً فى الاهتمام الى خطة موحدة
تسير عليها التساعية من بدايتها الى نهايتها ، حتى بعد تبويب فورفوروريوس
المنهجى • وعلى أية حال فسنعرض بايجاز للموضوعات التى تناولتها
مقالات التساعية وفصول هذه المقالات محاولين أن نستخلص - بقدر
الامكان - الرابطة الجامعة بينها والتدرج المنطقى بين أجزائها ، وأن
نوضح مواضع الاستطرادات التى تخرج بالنص عن الوحدة المنظمة ،
ونحدد المواضع التى كان يجب أن تتجمع سوياً بدلاً من تفرقتها
فى النص •

المقال الأول :

ويبحث فى طبيعة النفس بوجه عام ، وكيف أنها ماهية تقرب من
العقل ، ولكنها مع ذلك مختلفة عنه ، لأنها تغدو منقسمة اذا حلت فى
أجسام •

المقال الثانى :

الفصل ١ : وفيه يفصل أفلوطين فكرة توسط النفس بين الماهية
المنقسمة والماهية اللامنقسمة ، وهى الفكرة التى أشار إليها فى المقال

السابق ، فيبرهن على أن الانقسام صفة عارضة في النفس ، بدليل أن مقدارها واحد في كل جزء من أجزاء الجسم .

الفصل ٢ : وفيه يبرهن على استحالة كون الانقسام صفة أساسية للنفس وينقد فكرة وجود أجزاء للنفس من بينها جزء مدبر ، وهى فكرة رواقية . ويؤكد أن تقسيم النفس ليس معناه أنها واحدة كل الوحدة .

المقال الثالث :

الفصول من ١ - ٨ : وهى تتحدث عن العلاقة بين النفس الكلية والنفوس الجزئية ، وهل تعد هذه الأخيرة « أجزاء » من النفس الكلية أم لا ، ويتعرض فى نفس الوقت لوحدة النفوس فى مختلف مظاهرها . وهى تنقسم الى : الفصل ١ و ٢ ويبحث فى مدى انطباق فكرة «الجزئية» على علاقة النفس الفردية بالكلية .

الفصول ٣ و ٤ و ٥ : وتتناول تشبيه علاقة النفس الكلية والجزئية بعلاقة قوى النفس المختلفة فى الكائن الحى الواحد .

ثم تحاول التوفيق بين وحدة النفس الكلية مع بقية النفوس ، وبين انتشار هذه النفوس فى أجسام كثيرة ، وتحلها على أساس تشبيه النور الذى يفيض من مصدره الى خارجه دون أن يفقد هذا المصدر شيئاً .

٦ و ٧ و ٨ : وتبحث فى الفرق بين النفس الكلية والجزئية ، من حيث هو فرق فى المرتبة ، وتنقد فكرة الانقسام مرة أخرى .

والى هنا الحد يتحدث أفلوطين عن طبيعة النفسين ، الكلية والجزئية والعلاقة بينهما . وهو ينتقل فى الأجزاء التالية الى موضوعات نستطيع أن نعدّها متدرجة فى الترتيب . فيبحث أولاً فى علاقة النفس الكلية بجسمها ، ثم عن الضرورة الكونية التى تقضى على النفس بالهبوط ،

وما دام قد تحدث عن الهبوط فهو ينتقل الى الكلام عن المراحل الوسطى للنفس فى السماء ، ثم الى النفس الفردية بعد هبوطها • وتفصيل هذه المسائل على النحو التالى :

الفصول ٩ - ١١ وتحدث عن علاقة النفس الكلية بجسمها ، من حيث هى مبعث الوحدة والجمال فيه ، والمبدأ الغالب عليه ، وكيف أنها هى حلقة الاتصال بين عالمنا هذا وبين العالم المعقول •

الفصول ١٢ - ١٦ : تحدث عن الضرورة الكونية التى تقضى بهبوط النفوس الى الأجسام • ويلاحظ أنه قد استطرده طويلا فى تفصيل الكلام عن فكرة الضرورة الكونية، غير أن من السهل ربط هذا الاستطراد بالموضوع العام الذى هو بصدده تناوله ، وهو بداية الحديث عن هبوط النفس الى هذا العالم •

الفصول ١٧ و ١٨ : وتتناول بالحديث المراحل الوسطى للنفس فى السماء ، وهى مرحلة لا تزال تظهر فيها آثار العالم المعقول ، فلا حاجة للنفس فيها الى استدلال أو لغة ، وما دامت تدرك ادراكا مباشرا • ثم يبدأ تناول أفلوطين لموضوع النفس الفردية ، بعد أن مهد له بالكلام عن المراحل التدريجية السابقة • وهو يبدأ بموضوعات عامة عن النفس الفردية ثم ينتقل الى موضوعات خاصة ، كالملكات والقوى المختلفة للنفس • وتفصيل بحثه على النحو الآتى :

الفصل ١٩ : ويتناول ماهية النفس الفردية من حيث هى تجمع بين الأقسام وعدم الأقسام •

الفصول ٢٠ - ٢٢ : وتتناول علاقة النفس بالجسم ، وينفى أن تكون هذه العلاقة مكانية على أية صورة من الصور •
الفصل ٢٣ : ويبحث فى المواضع التى يمكن أن تسبب الى قوى النفس فى الجسم •

الفصل ٢٤ : ويبحث في النفس بعد مفارقتها للجسم • ولا يمكن أن يربط الفصل بالموضوعات التي تناولتها الفصول السابقة سوى أنه يكمل قصة المراحل المختلفة التي تمر بها النفس قبل ورودها الى الجسم وبعد مغادرتها له •

وينتقل أفلوطين ، بعد هذه المسائل العامة المتعلقة بالنفس الفردية الى بحث قوى النفس ، وأول هذه القوى ، الذاكرة ثم اللذة والألم ، والرغبة •

الفصل ٢٥ : ويبحث في ماهية الذاكرة بوجه عام ، فيثبت ارتباطها بالزمان واستحالة تمثلها في الموجودات اللازمية •

الفصل ٢٦ و ٢٧ : ويجعل الذاكرة من شأن النفس وحدها ، لا المركب من الجسم والنفس ، ولذا كانت متعلقة بكل حياة زمانية تحياها النفس في الأرض أو في السماء •

الفصول ٢٨ - ٣١ : وفيها يفرق أفلوطين بين الذاكرة وبين قوى النفس الأخرى ، وهي الرغبة والاحساس والخيال ، ليثبت أن التذكر قوة مستقلة قائمة بذاتها ، وأن من المحال أن يعزى الى كل من هذه القوى الأخرى تذكر موضوعاتها الخاصة ، بل لا بد من قوة خاصة لهذا الغرض •

الفصل ٣٢ : وتكمله مع المقال التالي •

المقال الرابع :

الفصول ١ - ٤ : مع الفصل ٣٢ من المقال السابق ، وكلها تثبت أن التذكر لا وجود له في العالم المعقول الذي لا يعرف التغير أو الزمان أو الحركة ، وإنما هي تتمثل في عالمنا هذا فقط •

الفصول ٥ و ٦ : وتثبت أن النفس لا تبدأ تذكر الا حين تترك العالم المعقول •

الفصول ٧ و ٨ : وتثبت أن نفوس الكواكب لا تذكر ، لأنها
تشاهد الخير دوما .

الفصول ٩ - ١٢ : وتثبت أن الحكمة الكونية ، والبدا المنظم
للعالم ، ليست في حاجة الى تذكر أو استدلال .

الفصول ١٣ و ١٤ : وتبحث في الحكمة الكونية والطبيعة ، والفرق
بينهما ، مع ملاحظة أن الطبيعة هي الوجه الأدنى للنفس الكونية .

الفصول ١٥ و ١٦ : وتبحث في نفس العالم ، فتثبت أنها لا تذكر
لأنها لا تعرف ما هو سابق وما هو لاحق .

الفصل ١٧ : اثبات أن التذكر من شأن نفوسنا الفردية وحدها ،
لتغير أحوالها ، وتحكم مبادئ عديدة فيها .

ويلاحظ أن هذا الجزء من ١ - ١٧ ، هو في الواقع عرض لتاريخ
النفس والمراحل المختلفة التي تمر بها ، يتحدث فيه أفلوطين عن العالم
المعقول وعالم السماء ، والحكمة الكونية ، ونفس العالم والطبيعة ، وهي
كلها موضوعات يفصل أفلوطين الكلام فيها ، من خلال خيط واحد يجمع
بينها كلها ، وهو فكرة الذاكرة .

فاذا كانت الذاكرة تختص بها النفس وحدها ، فهناك قوى أخرى
يشارك فيها البدن مع النفس ، وهي تلك التي ينتقل أفلوطين الآن
الى بحثها :

الفصول ١٨ و ١٩ : الألم وتعليله (يحتاج الى النفس والبدن
مما) .

الفصول ٢٠ و ٢١ : الرغبة ، وأصلها أيضا في البدن ، ولكنها في
حاجة الى النفس كذلك .

الفصول ٢٢ و ٢٣ : وتحدث في القوة الغذائية ، وفي النفس الأرضية من حيث هي مصدر القوة الغذائية والتنمية للنبات • وهنا يشرح أفلوطين خصائص نفس الأرض في استطراد اثاره بحث القوة الغذائية •

ثم يشرح أفلوطين فكرة وجود الاحساس في النفس الأرضية ، فيؤدى به هذا الى البحث في طبيعة الاحساس وشروطه ، وأثر البدن فيه ، وينتقل في الفصول التالية الى استطراد آخر يرتبط بالموضوع السابق على نحو ما ، وهو بحث امكان وجود الاحساس في الكون وفي السماء ، وبعد أن يثبت عدم حاجة الكون الى الاحساس ، لأنه كل لا ينقصه شيء ، يؤكد من جهة أخرى تعاطف أجزائه ، وتؤدى به فكرة التعاطف الى القول بوجود نوع من الاحساس للنفس الأرضية ، ينشأ عن تعاطفها مع الكل ، وهكذا يعود مرة أخرى الى الكلام عن النفس الأرضية ، بعد هذا الاستطراد الثانى ، الذى يوزع على الفصول على النحو التالى :

الفصول ٢٤ و ٢٥ : وتحدث عن حاجتنا نحن الى الاحساس ، وعدم حاجة الكون اليه ، لأنه هو الكل •

الفصل ٢٦ : ويبحث في معنى الاحساس عند الكواكب ، ان وجد ، فيرده الى التعاطف •

الفصل ٢٧ : ويتحدث عن مظاهر فاعلية النفس الأرضية •

وبعد أن انتهى هذا الاستطراد الثانى ، الذى تناول طبيعة الاحساس في الكون والكواكب ، وعاد معه أفلوطين الى موضوع الاستطراد الأول وهو الكلام في النفس الأرضية الذى أثاره بحث القوة الغذائية والتنمية ، يعود أفلوطين بعد هذا الاستطراد الأول الى موضوعه الأسمى ، وهو القوى التى يساهم فيها البدن مع النفس بنصيب ، فينقل الى بحث القوة الغضبية •

أى أن الفصول من ٢٢ الى ٢٨ كانت استطرادا في داخله استطراد آخر .

الفصل ٢٨ : ويبحث في القوة الغضبية وأثر الجسم فيها .

وبعد ذلك ينتقل أفلوطين الى بحث الكونيات ، وفاعلية النجوم ،
ويمهد لذلك بالفصل ٢٩ الذي يتناول موضوع الحياة في البدن ولم تظل
فترة وجيزة بعد مغادرة النفس له .

الفصول ٣٠ و ٣١ و ٣٢ : يتحدث فيها عن ذاكرة النجوم
وفاعليتها ، وينفي عن النجوم فعل الشر ، ويعزو ما نلظنه شرا الى حقيقة
هامية ، وهي أن الكون كائن حي واحد ، قد تتعارض بعض أجزائه مع
البعض الآخر .

الفصول ٣٣ - ٣٧ : وتشرح النظام الكوني ، وتعزو الفاعلية الى
الأشكال التي تكونها الكواكب ، لا الى الكواكب ذاتها ، ثم تفصل
الحديث في فاعلية الكون وقواه .

الفصول ٣٨ و ٣٩ : وفيها يفسر الشر بأنه ناتج عن الطبائع الخاصة
التي تؤثر على النجوم ذاتها .

الفصول ٤٠ - ٤٤ : وتحدث عن السحر الكوني ، واستجابة
النجوم العليا للدعاء الآتي من الأرض ، ويفسر كل ذلك بالتعاطف بين
أجزاء الكون . ثم يتناول البحث في التعاطف بالتفصيل ، وكيف أنه
يعنى عن الذاكرة والارادة بالنسبة بالنسبة الى الكون ، وأخيرا يبين كيف
أن السحر لا يؤثر في العقل .

الفصل ٤٥ : تلخيص للنظام العام السائد في الكون .

المقال الخامس :

ويتناول موضوع الابصار والوسط الضوئي ، وهو يكمل سلسلة
الأبحاث النفسية التي بدأها بالبحث في الذاكرة .

الفصول ١ - ٣ : النظريات المختلفة القائلة بضرورة الوسط ،
وتفنيدها •

الفصل ٤ : أهمية الهواء في الابصار •

الفصل ٥ : استطراد عن دور الهواء في السمع •

الفصول ٦ - ٨ : طبيعة الضوء وأثره في الابصار - تفسير الأبصار
على أساس التعاطف •

المقال السادس :

ويتناول المذهب الرواقى المادى بالنقد ، فيما يتعلق بموضوع
الاحساس والذاكرة ، ويأتى بتفسير للادراك عن بعد ، وهى الظاهرة التى
يمتدح عن تفسيرها المذهب المادى •

المقال السابع :

وموضوعه الرئيسى هو اثبات خلود النفس ، ويمهد له بنقد مفصل
للمادية الرواقية ، ليثبت أن النفس جوهر لا مادى ، وبالتالي غير قابل
للفناء •

الفصل ١ و ٢ : يبدأ فى بحث طبيعة النفس ونقد المادية •

الفصول ٣ - ٨ (٣) : نقد مفصل للمذاهب القائلة بمادية النفس
وخاصة المذهب الرواقى •

الفصل ٨ (٤) : نقد الفيثاغورية فى تصويرها النفس على أنها
انسجام للبدن •

الفصل ٨ (٥) : نقد المشائية فى تصورها النفس على أنها «كمال»
للبدن •

الفصول ٩ - ١٥ : طبيعة النفس وبراهين خلودها •

ويلاحظ على هذا المقال الترابط التام بين أجزائه ، والتسلسل المنطقي لكل فصوله •

المقال الثامن :

الفصل ١ : ويستعرض الأقوال المختلفة للفلاسفة في مشكلة

هبوط النفس •

الفصول ٢ - ٤ : وتحدث في هبوط النفس فيثبت ارتباطه

بالضرورة الكونية •

الفصول ٥ - ٨ : وتشرح درجات هبوط النفس ، وتبرر هذا

الهبوط بطبيعة النفس المتوسطة بين العالم الأعلى والعالم المحسوس •

المقال التاسع :

في بداية هذا المقال يعود أفلوطين الى موضوع آخر بحثه في مستهل

المقال الثالث ، فصل ١ - ٨ وهو موضوع علاقة النفس الجزئية بالنفس

الكلية ، بحيث أنه كان يستحسن جدا لو أن فورفوريوس أتبع كلامه

المقالين بالآخر ، بدلا من أن يفرقهما على هذا النحو •

الفصول ١ - ٣ : ويفند فيها الاعتراضات التي توجه الى فكرة

وحدة النفوس •

الفصول ٤ و ٥ : ويتناول بالبحث مسألة ظهور النفوس الفردية

عن النفس الأولى ويحلها من طريق فكرة « صدور » ككرة عن الوحدة

مع بقائها في ذاتها •

ويلاحظ أن لهذه النهاية دلالتها ، إذ أنها تعرض لأهم مشكلة

يتناولها بحث أفلوطين في ماهية النفس ، بل بحثه الفلسفي بوجه عام ،

وهي : كيف نفسر الكثرة بين الموجودات ، وكيف نوفق بينها وبين وحدة مصدرها وتعالیه ؟ والحل الذي يأتي به هنا ، كما في بقية المواضع ، هو فكرة الصدور والفيض .

ولعلنا من هذا العرض السريع لتبويب الفصول والمقالات في التساعية الرابعة ، قد أدركنا أن هذا التبويب وان كان متسقا مترابطا في بعض الأحيان ، فإنه يحفل بالاستطرادات في مواضع أخرى ، ويفرق بين ما يجب أن يتجمع في مواضع أخرى ، ولذا آثرنا أن نقوم بتبويب للموضوعات التي تناولتها التساعية، أي أن تتبع دراستنا عنها ترتيبا منهجيا يعالج فيه كل موضوع بحثه التساعية على حدة ، بدلا من التقيد بترتيب النص .

العالم الطبيعي والكونيات

تتردد في كتابات أفلوطين آراء كثيرة له عن العالم الطبيعي والكواكب والسحر والتنجيم ، فتمتزج نظرتة الى العالم وأبحاثه الطبيعية بقدر غير قليل مما نعهه اليوم خرافات ، وما كان في ذلك الحين معتقدات شائعة .
وإذا كان أفلوطين قد سلم بهذه المعتقدات الشائعة على علاقتها ، فقد حاول جاهدا أن يبررها تبريرا عقليا ، وأن يدمجها في مذهبه الفلسفي العام .

وعلينا قبل أن نعرض لآرائه في هذا الصدد ، أن نوضح الى أي حد كانت هذه المعتقدات متغلغلة في النفوس في ذلك الوقت . فمنذ عهد قديم كان في اليونان أناس يدعون أنهم على اتصال بالقوى العليا أو الأرضية وأن لهم سلطانا على الجن ، وعلى الماء والرياح . وكان هؤلاء السحرة يحاولون تنفيذ أغراضهم عن طريق خلط سوائل أو مواد مختلفة ، وصنع تماثيل رمزية للأشخاص الذين يراد إلحاق تأثير حسن أو سيء بهم ، ثم قراءة التاويذ والرقى والكلمات المهمة عليها . ولم يكن للسحر في ذلك الحين أي أساس عقلي بل كان يمارس بوصفه مهنة يقوم بها أناس لا يربطهم بالبحث العقلي صلة . ولم تعترف الفلسفة بالسحر اعترافا جديا ، وتدمجه في أبحاثها وتحاول بناءه على أساس عقلي ، الا عند الرواقين . فقد تمشت فكرة السحر مع مذهبهم العام في وحدة الوجود، الذي يقول بتبادل التأثير بين كل أجزاء الكون البعيدة منها والقريبة ، بحيث يمكن أن تؤثر القوى الخفية أو المادية الظاهرة على الأشخاص ومصائرهم وطبائعهم .

ويرتبط بالاعتقاد بالسحر الايمان بالتنجيم ، أى امكان الاستدلال على المستقبل من النجوم ، التى تؤثر على حياة البشر . وهذا الاعتقاد يرجع كما هو معروف الى أصول شرقية قديمة ، وكان له فى حياة بابل دور عظيم . أما دخوله الى اليونان فربما كان فى عهد الفيثاغوريين الذين كانت لهم أبحاث فلكية قيمة . ولنلاحظ أن كثيرا من آلهة اليونان كانوا فى نفس الوقت نجوما مثل «أفروديت» و «كرونوس» . ويرى «ريفو» أن القول بأن للنجوم تأثيرا مباشرا على حياة الانسان لم يتخذ صبغة محددة واضحة المعالم عند اليونانيين الا فى عهد متأخر ، ولم يظهر بصورة واضحة الا عند أقطاب مدرسة الاسكندرية من السابقين على أفلوطين ، ومن أهم هؤلاء بطليموس الفلكى ، الذى يستفاد من مذهبه أن حياة الأفراد تخضع لتأثير الكواكب والنجوم ، والذى تحدث بالتفصيل عن أنواع النجوم من حيث تأثيرها على الطالع (١) .

واذن فقد ظهر أفلوطين فى عصر لم يكن المثقفون ذاتهم يخجلون فيه من الكلام عن السحر والتنجيم . على أنه بينما كان غير المثقفين يؤمنون بهذه المعتقدات الخرافية ايمانا أعمى ، فان الطبقات المثقفة كانت تحاول أن تأتى بتبرير عقلى لهذه المعتقدات ، بحيث لا تعود فى نظرها تمثل خوارق خارجة عن المألوف ، بل ظواهر طبيعية تقتضيها نظرتنا العامة الى الكون . وعلى أية حال ، فقد كان التنبؤ ظاهرة شائعة ، بحيث لم يكن الناس يقدمون على أى عمل هام قبل أن يستشيروا واحدا من المنجمين . ونظر البعض الى التنجيم على أنه « سيد العلوم » ، وارتبط بالعقائد الدينية الشائعة ، حتى عد الشك فيه نوعا من التجديف . ولذا لم يكن من الهين على فيلسوف يعيش فى ذلك العصر أن يحارب هذه المعتقدات ، بل كان كل ما عليه هو أن يبررها فحسب .

ولندرس آراء أفلوطين في الكون الطبيعي، ومدى ارتباطها بالمعتقدات
الشائعة، لنتهي الى حكم عام على الفلسفة الطبيعية عند أفلوطين •

والواقع أن الأبحاث الطبيعية عند أفلوطين قد تأثرت بالفلسفة
الرواقية الى حد كبير، وبالتالي ارتبطت نظرتة العامة الى العالم بالتراث
اليوناني القديم كله - ذلك التراث الذي كان يؤكد قبل كل شيء مايسود
الكون من نظام وانسجام، حتى كانت الكلمة التي تدل على النظام وعلى
الكون معا في لغتهم كلمة واحدة، هي *Cosmos* • ومن هنا، فعلى
الرغم من أن أفلوطين قد نظر الى العالم المحسوس على أنه صورة ناقصة
وظل باهت للحقيقة، الا أنه أكد أن ذلك العالم يحتفظ بآثار مما يسود
العالم المعقول من نظام، وأن الحياة تسرى في كل أجزائه، حتى فيما يبدو
لنا غير حي • بل ان العالم في مجموعه ليمثل كائنا حيا هائلا، أو حيوانا
واحدا *Zoon* فهو جسم عضوي متكامل، تحييه نفس واحدة،
ولا يكون لأي جزء فيه معنى الا وسط المجموع الكامل، الذي يسوده
انسجام رائع • وكما أن أجزاء الجسم العضوي لا يؤثر بعضها على البعض
من حيث هي جواهر متفرقة، بل تتضافر كلها لأداء وظائف عضوية
مشتركة، وتمارس فعلها في توافق واتحاد، فكذلك تتعاطف أجزاء
الكون كلها كأنها أعضاء في جسم حي واحد • وهذا التوافق لا يرجعه
أفلوطين الى تأثير مادي متبادل فيما بينها، وانما الى تأثير الشبيه على
شبيهه • وما دام الكون كلا متاسقا، فان أجزائه ستكون متشابهة،
وسيؤثر كل منها في الآخر ولو عن بعد، أي حتى دون أن يكون بين
هذه الأجزاء اتصال أو تماس مادي مباشر •

ففي نظرة أفلوطين العامة الى العالم كان اذن يونانيا أصيلا، على
عكس النزعات الغنوصية التي كان العالم المحسوس عندها موضوعا لحملة
شديدة • وهو يأبى أن يشك في النظام السائد في الكون، إذ أن العالم
ليس الا انعكاسا للقوى الالهية • واذا كنا نمجد هذه القوى فعلينا أن

نعجب بانتاجها المباشر ، وهو الكون المحسوس • ان أفلوطين ليصف ذلك الكون المحسوس على نحو لا تشك لحظة واحدة في أنه وصف فيلسوف يوناني أصيل ، فيقول : « ان العالم كائن حتى واحد ، لهذا كانت الضرورة اللازمة تحتم أن يكون في تعاطف مع ذاته • ومجرى حياته ، الذى يسير وفقا للعقل ، هو دائما في اتفاق مع ذاته • وليس في حياته تضبط أو اتفاق ، بل يسود هذه الحياة انسجام ونظام واحد • وأشكاله المختلفة تتبع ترتيبا عقليا • وكل جزء من أجزائه يسير في حركاته وفقا لأعداد ، (١) • بل ان لذلك الكون ، بوصفه ناتجا مباشرا عن الألوهية ، عقلا وكاملا أسمى مما لدى الانسان • فالسما عند أفلوطين محتشدة بالنفوس ، ولكل من هذه النفوس مرتبة تسمى كثيرا على النفس الانسانية • والواقع أن أفلوطين قد حشد الكون بالنفوس التي تفاوت مراتبها ، فنقل مرتبتها كلما قربت من الأرض • وستحدث أولا عن نفوس النجوم ، لنرى الى أى حد كان لرأيه فيها تأثيره الهام على فلسفته الطبيعية •

ففى كثير من الأحيان يطلق أفلوطين على نفوس النجوم اسم الآلهة - ولكنها آلهة منظورة تعكس صورة الآلهة غير المنظورة • ونفوس النجوم تعان العالم فوق المحسوس دواما ، فهى أقرب ما تكون اليه • وحياتها لا تعرف الا السعادة والانسجام التام • ولما كانت ثابتة لا يعترىها تغير ، ولا تعرف ما هو قبل أو ما هو بعد ، فانها تعلو على الزمان • ووجودها وفعالها ثابت أبدا ، ومن هنا لم تكن لها الى الذاكرة حاجة ، بل ان أفلوطين لا يعزو الى الأفلاك والكواكب تفكيرا استدلاليا ، لأن الاستدلال تدرج فى مراحل العقل ، تحتاج اليه عقولنا القاصرة وحدها • وليست هذه السعادة التي تتمتع بها النجوم أمرا شادته ارادتها ، بل انها نتيجة الضرورة الطبيعية المحتومة •

وطبيعي أن يحاول أفلوطين ، بقدر المستطاع أن ينفي عن النجوم كل تأثير ضار ، ما دام قد جعل لها مثل هذه المكانة في نظريته الى الكون . ولقد كان الرأي الشائع لدى كثير من المنجمين في عصره أن ينسبوا الى النجوم كل ما يحدث في عالمنا هذا ، أى أن يجعلوا منها عللا فاعلة لحوادث هذا العالم ، فأدى بهم ذلك الى أن ينسبوا الى هذه الموجودات - التى يراها أفلوطين الهية - كل الشرور والجرائم والرزائل التى يحفل بها عالمنا هذا ولم يتردد فى القول ان النجوم شريرة (١) ، ناسين أن النجم موجود لا يعتريه تغير ، وأن حقيقته أزلية ثابتة .

ويعترض أفلوطين على نسبة أى نوع من الشرور للنجوم ، أو على القول ان النجوم يستشعر كل منها ازاء الآخر صداقة أو عداوة ، تبعاً لموقعه منه . ولكن ان لم يكن الشر يعرف له سبيلا الى النجوم ، فكيف نفسر الشر ؟ يؤكد أفلوطين أن الكون ، رغم وحدته العامة ، لا تسوده قوة واحدة ، وانما يزخر الكون بقوى عديدة متنوعة ، ويحيا كل ما فيه حياته الخاصة ، بجانب مشاركته فى حياة الكون العامة . وهكذا تكون الأنواع الخاصة فى الكون حياتها المستقلة التى تسير فى طريقها الخاص ، وتتحكم فى حياة الأفراد المنتمين الى هذا النوع بجانب تحكم النجوم فيها . ففي توالد أى حيوان ، تساهم النجوم بشيء ، ولكن النوع أيضا يتحكم فى تحديد هذا التوالد . ثم ان كل شيء يتولد على هذه الأرض ، يضيف بعد نشأته شيئا من عنده . « فهناك أشياء معلومة تنتج عن الموجودات ذاتها ، (٢) وتلك التى تنتج من طبيعة الذات ، أو تضيفها الموجودات الى ذاتها ، هى علة الشر ، أما ما تنتجه الموجودات العليا فهو دائما خير ، ولا يصدر الشر الا من اختلاطه بغيره . وفضلا عن ذلك فانه يحدث فى الكائن العضوى الواحد أن يصيب عضواً فيه آخر بالضرر ،

P. Duhem : Le système du monde, Paris, 1914, tome II, p. 311. (١)

IV, 3, 38. (٢)

رغم اشتراكها بوصفهما أعضاء في كائن واحد ، « ومن قيل ذلك أن تدمر المرارة والنضب التاجم عنها ، أعضاء أخرى في الجسم وتمزقها ، »^(١) فالضرر والشر يحدث نتيجة لكثرة القوى الكونية التي يتضارب بعضها مع البعض ، وان كانت تشترك مع المجموع في حياة واحدة . فلا يمكن إذن أن نقول ان الآلهة أو النجوم تجلب الشر الى الأرض .

فما هو إذن الأثر الحقيقي الذي تحدثه النجوم ؟ يخالف أفلوطين في اجابته عن هذا السؤال ، الآراء الشائعة بين أنصار التنجيم المنتشرين في عصره . فشد هؤلاء أن النجوم علل فاعلة لا يحدث في هذا العالم ، أى أنها تسبب الحوادث بالفعل ، ومن هنا وقعوا فيما رآه أفلوطين خطأ كبيرا ، وهو نسبة الشر الى النجوم . أما هو فيرى أن النجوم لا تسبب الحوادث وانما « تنبئ » بها فحسب . فالنجوم ليست عللا ، وانما علامات أو نذر فحسب . حقا ان للنجوم آثارا على هذا العالم ، وبالتالي على كل ما يحدث فيه ، ومن قيل هذه الآثار ، أن تؤثر النجوم تبعا لموضعها الطبيعي على العالم في مجموعته ، وبالتالي تؤثر على الأفراد ، لأن الميول والمشاعر الحسية المرتبطة بالجسم ، والمصائر المتعلقة بهذه الأجسام ، تتوقف على مجموع العالم بوجه عام ، وبالتالي على القوى الفعالة للنجوم . ومعنى ذلك أن النجوم لا تتحكم في الأحوال المادية وفي مصائر الناس الا من حيث هي تشارك في تحديد الحياة الطبيعية بوجه عام . أما التأثيرات الفردية للنجوم على مصائر الأفراد فهذا ما لا يعترف به أفلوطين .

واذن فليست للنجوم الا آثار عامة ، وفيما عدا ذلك ، فهي تنبئ . فحسب . وليس النجم الواحد هو الذي ينبئ ، بل مجموعات النجوم أو التركيبات النجمية ، وكأن النجوم في مجموعاتها تكتب لنة تحقق في هذا

العالم ، بفضل تضايف قواها مع العلة الأولى • فالبدء الأول هو الذى أدى الى أن يقوم بين كل أجزاء العالم انسجام ونظام تام ، بحيث تدل النجوم على الحوادث التى تحدث معها فى عالم واحد • وما دام الكون كائنا حيا واحدا ، يقوم بين كل أجزائه تعاطف ، فان الكون يعبر عن ذاته فى الأشكال التى تكونها حركة الأجرام السماوية ، بحيث يمكن التنبؤ بما سيحدث اذا أمكننا فهم مدلول هذه الأشكال • فللأشكال التى تكونها النجوم فاعليتها ، وهذه الفاعلية هى التى يحدث عنها ما نشاهده من آثار • بل ان للأشكال تأثيرها حتى على الأشياء الأرضية ، لأننا نخشى أشكالا معينة ، ونجتذب بفعل شكل آخر • وكل ذلك يستحيل لو لم يكن للأشكال تأثيرها (١) • فمجري الحوادث يقضى بأن ينبىء بعضها ببعض الآخر ، « ذلك لأن الكون واحد ، ولأن الحوادث هى حوادث كون واحد ، ولأن كلا من الحوادث يعرف بواسطة الآخر : العلة يعرفها المعلول ، والتالى يعرفه المقدم ، والمركب يعرفه أحد عناصره بفضل اتحاده ببقية العناصر ، (٢) »

والواقع أن أفلوطين يحرص على أن يربط بين الاعتقاد بالتنجيم ، وبين فكرة النظام الكونى الدقيق • فدلالات النجوم فى نظره أمر ضرورى يقتضيه التسلسل العام للقوى الكونية ، وليست النجوم الا وسائط طبيعية تنقل بها القوى العليا الى العالم • وبدون الارتباط التام بين كل أجزاء للكون لا يكون للتنبؤ أى معنى • فلما كانت الحركات المفردة فى داخل العالم تتوقف دائما على الكل الشامل ، ففى وسع المرء ، اذا عرف ما يتم فى أهم أجزاء العالم من حركات ، أن يعلم ما يناظرها من حركات أخرى ، وذلك مثلما يعرف الخبير فى الرقص ، اذا رأى موضعا معيناً لأجسام الرافضين ، ما يرتبط بهذا الوضع من حركات خاصة للأيدى والأرجل (٣).

IV, 4, 35.

(١)

IV, 4, 39.

(٢)

IV, 4, 33.

(٣)

فالنجوم أشبه بكتاب ترسم فيه مصائر الناس ومستقبل الحوادث .

وإذا كنا الى الآن قد تحدثنا عن النجوم ودلالاتها ، فلنذكر أن النجوم هي حلقة في سلسلة الوجود ، وأن هناك قوى روحية أخرى يزخر بها العالم . من هذه القوى الجن ، أي تلك الموجودات التي تحتل الموقع المتوسط بين ما هو الهى وما هو أرضى . فالعالم المعقول ذاته قد خلا من الجن ، والنجوم في مرتبة أعلى منها ، فليست لها كما قلنا ذاكرة أو عقل استنباطي ، أما الجن فيعزو اليهم أفلوطين نوعا من الادراك الحسى والذاكرة والتأثير المتبادل ، بل ان لها هي والنفوس في الهواء لغة تتحدث بها (١) . ويستمر أفلوطين في سرد سلسلة القوى الروحية التي تعزى الى المحسوسات ، فيقول بوجود نفس للأرض ينسب اليها ادراكاً حسياً مختلفا عن ادراكنا . ويتحدث أفلوطين عن نفس الأرض حديثا مفصلا ، في الفصلين ٢٢ و ٢٣ من المقال الرابع من التساعية الرابعة ، بين فيها كيف أن من مظاهر وجود هذه النفس ، ظهور النبات ونموه ، وهو أمر تختص به القوة الغازية من نفس الأرض .

ولسنا نود أن نطيل الكلام في تفاصيل هذه الآراء الطبيعية عند أفلوطين لأنها لا تحتل عنده - على ما يبدو - مكانة كبرى ، بل تنتقل الآن الى الموضوع الأهم ، وهو : هل كان أفلوطين يجارى عصره تماما في آرائه عن الكون الطبيعي ، وهل لتفكيره في هذا الباب طابع التقدم أم التأخر ؟ أما أن أفلوطين قد حاول أن يبرر المعتقدات الشائعة في عصره تبريرا عقليا - وفي هذا التبرير استقلال ، بمعنى معين - فهذا ما يبين لنا بوضوح اذا تأملنا الأدلة الآتية :

عندما نقارن أفلوطين بمن تلاه في المدرسة الأفلاطونية المحدثة ، نجده أقل اغرافا منهم في الايمان بالتنجيم والسحر . ومن رأى

• ثورنديك Thorndike أن اتهام الأفلاطونية المحدثة ، وأفلوطين بوجه خاص ، بالايمان بالسحر والتنجيم والقوى الخفية ايمانا لا تميز فيه ، هذا الاتهام ناشئ - الى حد معين - عن وجهة النظر المسيحية المعادية ، التي عملت على تفسير المذهب على هذا النحو (١) . ومما يشهد بذلك أن أفلوطين قد عاب على أصحاب الغنوص اعتقادهم بأن في وسعهم تحريك القوى اللامادية العليا بكتابة طلاسم ونطق كلمات وأصوات معينة ، وهي أمور يقول عنها انها مجرد شعوذة . كما يهاجمهم لاعتقادهم بأن علة الأمراض شياطين خفية ، تطرد بقراءة تعاويذ معينة ، ويؤكد أن الأمراض انما ترجع الى علل طبيعية فحسب (٢) .

ثم ان أفلوطين قد حاول أن يعدل نظم علم التنجيم الشائنة في عصره ، فبدلا من أن يوافق على الرأي القائل ان النجوم هي العلة الفاعلة لحوادث هذا العالم ، رأى أن النجوم تنبئ بهذه الحوادث ، وأنها علامات دالة عليها فحسب . ولا شك أن ذلك التعديل كان جوهريا بالنسبة الى عصره ، حتى ان بعض المنجمين في القرن التالي ، مثل « ماترنوس » Maternus قد عدوا للتنجيم ، وذكر أنه مات ميتة شنيعة جزاء له على هذا العداء (٣) .

وإذا كنا قد رأينا أفلوطين من قبل يشارك في التراث اليوناني القديم في نظراته الى العالم على أنه كل متناسق يسوده النظام والانسجام ، فإنه يعود فيؤكد انتماءه الى آباءه الروحيين من فلاسفة اليونان في نظراته الى تأثير السحر . فقد كان للسحر عنده معنى واسع الى أبعد حد . إذ يمكننا أن نقول ان أى تجمع طبيعي له عنده نصيب من السحر ، وأن أى انفعال يتتاب الانسان ، ويجعله يرتبط بشيء آخر أو يجذب اليه ،

L. Thorndike : A History of Magic and Experimental Science, vol. (١)

I, New York, 1929, p. 298.

II, 9, 14. (٢)

Thorndike..., p. 302. (٣)

هو مظهر من مظاهر السحر (١) . ومن هنا كان قول أفلوطين ان الجانب المادى اللاعقل فى الانسان هو وحده الذى يتأثر بالرقى والتعاويد ، أما النفس العاقلة ففى وسعها أن تتحرر من كل تأثير للسحر (٢) . ولكم كان أفلوطين يونانيا بحق حين قال ان كل من يستسلم لسحر الحب أو العاطفة العائلية ، أو يسعى الى النفوذ والسلطان ، أو أى هدف آخر غير الحق والجمال الخالص ، أو حتى ذلك الذى يبحث عن الحق والجمال فى أشياء خسيصة - كل هؤلاء لا يقلون تأثرا بالسحر عن أولئك الذين خضعوا لتأثير ساحر حقيقى . واذن فلا شئ يتحرر من السحر حقا الا حياة الفكر الخالص (٣) . وفى هذا المعنى يكاد السحر أن يكون مرادفا لكل انفعال يتتاب المرء ويفقد فيه قدرته على الفعل الايجابى ، وتضيع تلقائته وسط الحوادث الخارجية . ولا ينجو من هذا الانفعال السلبي الا التأمل العقلى الخالص ، وهى فكرة أكدها من قبل على أوضح صورة أفلاطون وأرسطو ، وان لم يكونا قد ذكراها فى معرض الكلام عن السحر . فالحكمة هى وحدها التى تعصم من الانقياد للانفعالات العنيفة - تلك هى الفكرة التى توارثها أفلوطين عن فلاسفة اليونان ، وهى التى توجهه فى حديثه هذا عن السحر .

والى هذا الحد رأينا تفكير أفلوطين يبدو على شئ من الاستقلال . بإزاء الحرافات الشائعة فى عصره ، غير أن هذا الاستقلال لم يكن يمثل الا قدرا ضئيلا من آرائه الحقيقية ، وهو ذاته ينطوى على نوع من الايمان الخفى بتلك المعتقدات الشائعة ، هذا فضلا عما صرح به من ايمان بهذه المعتقدات .

فكثير من آراء أفلوطين التى يبدو فيها مخالفا لخرافات عصره .

Zeller : Ibid..., S. 684.

IV, 4, 43.

IV, 4, 44.

(١)

(٢)

(٣)

انما هي في الواقع سلاح ذو حدين : تكشف من جهة عن استقلاله عن هذه الحرافات ، ومن جهة أخرى عن تعلقه بها وتأييده لها • ومن قبيل ذلك ، قوله ان النجوم تنبئ ولا تحدث أو تسبب • فهذا القول يمكن أن يفسر على أنه محاولة منه لتبرير التنجيم وربطه بمذهبه العام ، بحيث يصبح للتنجيم أساس عقلي متين • فالاستدلال على الأحداث من أشكال النجوم يرتبط برأى أفلوطين العام في الكون والألوهية ، لأنه يقوم على أساس فكرة التعاطف والتوافق بين كل أجزاء العالم • ومعنى ذلك تدعيم التنجيم والتنبؤ ، وبنائهما على أسس أمتن •

كذلك قوله ان الفكر وحده هو الذي يخلص من تأثير السحر ، وهو القول الذي رأيناه من قبل دليلا على تعلق أفلوطين بالروح العقلية الكامنة في التفكير اليوناني • فهذا الرأي أولا ينطوى على الايمان الكامن بحقيقة السحر وتأثيره مع استبعاد هذا التأثير من مجال العقل • واذا كان في وسعنا أن نفسر هذا الاستبعاد بأنه دليل على قوة النزعة العقلية لديه ، ففي استطاعتنا أيضا أن نفسره على أنه تدعيم وتأييد للسحر • اذ أن قوله ان حياة العقل الخالصة لا تتأثر بالسحر أو بالنجوم ، هو في الواقع محاولة منه للتوفيق بين الاعتقاد بالسحر والتنجيم وبين حرية الارادة الانسانية ، وبهذا وصل الى موقف يشبه الى حد كبير موقف المسيحية في أوائل العصور الوسطى ، اذ اعتقد كثير من آباء الكنيسة بأن التنبؤ حقيقة واقعة، وأكدوا مع ذلك أن النفوس التي تنفض علاقتها بالعالم المحسوس - أي تحيا حياة مسيحية خالصة - تتخلص من تأثير النجوم (١) •

فاذا حللنا موقف أفلوطين في مسألة التنجيم على حقيقته وجدناه في الواقع لا يهدف الا الى محاربة الرأي القائل بأن النجوم علل للشر أو أن لها قوى شريرة ، أما الاعتقاد في تأثيرها ونبوءاتها فقد زاده تدعيماء ولا جدال في أنه قد دعم علم التنجيم حين وفق بين الحرية الانسانية ،

وبين التأثير الهام للنجوم ، بحيث أمكن أن يستمر هذا العلم قائما في عصور كانت تحارب السحرة وتكلم بهم تنكيلا شديدا .

وذهب أفلوطين في تبرير المعتقدات الشائعة في عصره الى حد أنه يبرر الديانات المعاصرة له بنفس الأساس الفلسفي . فعبادة الأوثان يمكن أن يصبح لها مكانها في مذهبه : إذ أنه لما كان التعاطف هو الظاهرة الأساسية في الكون ، فإن كل شيء ينجذب الى ما هو قريب منه أو مشابه له ، وبهذا تنجذب الآلهة الى الصور أو الأوثان لأنها مماثلة لها ومرتبطة بها في علاقة تماثل علاقة العالم المحسوس بالعالم المعقول (١) .

وعلى نفس هذا النحو يفسر أفلوطين الصلاة والدعوات . فهو يؤكد أن النجوم لا تستمع الى دعواتنا ، ولا تتذكرها ، ولا تحققها بإرادتها ، ولا تدرك - بوجه عام - أي شيء أرضي . وانما تتحقق الدعوات تبعاً للضرورة الطبيعية . فلما كان لكل ما في العالم نفس ، فليس هناك ما يمنع من أن تنجم عن حركات من يدعو ، استجابة أو نتيجة مطابقة لها من جانب النجوم السماوية التي يتجه اليها الدعاء ، وذلك بمجرد التطابق بين الحركات ، والتشابه بين جزئين متناظرين في الكون . دون أن تتدخل السماء بتفكيرها أو إرادتها الواعية (٢) . وبهذا تدرج الصلاة والدعاء بدورهما تحت فكرة أعم ، هي فكرة التعاطف الكوني .

واذن فكل مجهود أفلوطين في هذا المضممار هو محاولته تبرير المعتقدات الشائعة تبريرا عقليا . وفي التبرير العقلي ولا شك تبيت لهذه المعتقدات وتدعيم . واذا قيل ان كثيرا من الرواقين قد آمنوا بنفس النظريات التي حاول أفلوطين أن يبرر بها العقيدة الشائعة ، فلنذكر أن أفلوطين كان أكثر منهم افتقارا الى الروح النقدية في هذا الباب ، حتى حفلت كتاباته ، وخاصة التساعية الرابعة ، بالحديث عن السحر والتنجيم

IV, 3, II.

(١)

IV, 4 4I.

(٢)

والتبؤ والجن ، وهي كلها معان لم تعرفها الفلسفة اليونانية في عصرها
الذهبي الا نادرا •

ولقد حاول تسلر أن يلتمس لأفلوطين عذرا عن قصور تفكيره
في الأبحاث الطبيعية ، على أساس القول ان موضع الجمال في عالم الظواهر
ليس الا ما يحفل به من قوى روحية تبعث فيه النظام والانسجام ، أما
المادى بما هو مادى فلا يبدو فى نظره الا على أنه تشويه لهذه الطبيعة
العليا ، وليس شرطا ايجابيا لفاعليتها • ومن هنا لم يكن يبحث فى الأمور
الطبيعية أبحاثا مفصلة ، وكانت دراساته القليلة فى هذا المجال تقتصر الى
الدقة (١) • غير أن هذا الدفاع من جانب تسلر لا يقوم على أساس متين •
فالواقع أن أفلوطين قد أفاض فى بحثه عن الكون الطبيعى والنجوم ،
والتساعية التى تقدم هنا ترجمتها تشغل منها الأبحاث الطبيعية جزءا غير
قليلا • ونحن لا ننكر أن الطابع العام للعصر كان يتجه الى الايمان
بالخرافات • غير أنه لم يكن ينتظر من فيلسوف عميق مثل أفلوطين أن
يحرص كل الحرص على تبرير الخرافات الشائعة وربطها بمذهبه العقلى
العام •

وأبسط نتيجة لهذا الضعف فى تفكير أفلوطين ، أن الفلسفة قد
أخذت تسمح للخرافات بالتغلغل فى أبحاثها الخاصة ، وبدأت العناصر
الغريبة تختلط بالأبحاث العقلية ، حتى كاد العقل أن يخلى الطريق
للأوهام ، فكان لذلك أسوأ الأثر على العقول فى العصور التالية •

ولحق العلم بدوره أكبر الضرر ، إذ أن العلم الطبيعى الذى كان
قد أخذ يحاول الانفصال عن الفلسفة فى أواخر عهود الفلسفة اليونانية ،
قد عاد الى الاندماج بها مرة أخرى بتأثير الأفلاطونية المحدثة ، وكان فى

Zeller..., S. 619.

(1)

هذا الاندماج أبلغ الضرر بتطور العلم (١) . ولو كانت حركة الانفصال هذه قد استمرت في سيرها الطبيعي ، لكان من الجائز أن تسبق النهضة العلمية الى الظهور قبل موعدها المعروف بكثير . وهكذا عاد الفلاسفة يدعون التدخل في كل مظاهر الطبيعة ، ويوهمون أنفسهم بأن في وسعهم شفاء المرضى ، واستخدموا السحر ورقه وتعاونه بلا تمييز ، وأخذ الاعتقاد باجن وادرواح وانعجرات يقتحم كل ميادين البحث الانساني ، فطردت شياطين هذه المعتقدات العقل الصحيح من مجاله وأحلت الخرافة محله . واذا قيل ان هذا الأثر السيء لم يكن قد اتضح بعد بأجلى مظهره عند أفلوطين ، فلا شك في أن فيلسوفنا لم يفعل شيئا يحول دون انتشار هذه الخرافات من بعده انتشارا مريعا ، بل ربما كانت آراؤه الطبيعية قد ساعدت على ذلك في بعض الأحيان .

Handbuch der Geschichte der Medizin. Hergg. von Neuburger und (١)
Pagel. Jena 1902, 1er Band. S. 453.

طَبِيعَةُ النَّفْسِ وَمَاهِيَّتُهَا

نقد المادية الرواقية :

للبحث في طبيعة النفس عند أفلوطين وجهان : وجه سلبي يتقد به الآراء السابقة ، ووجه ايجابي يعرض به آراءه الخاصة • وسنبداً بالجانب السلبي الذي ينقد فيه المادية الرواقية ، وكذلك رأى أرسطو والفيثاغوريين في النفس - وبذلك نمهد للبحث الايجابي في ماهية النفس كما يراها أفلوطين •

ولقد كان ضرورياً لأفلوطين أن يعرض لفكرة لامادية النفس في بحثه لموضوع خلودها ، إذ أن من أكبر الأسس التي يقوم عليها اثبات خلود النفس ، القول بلاماديتها ، وذلك منذ أن وضع أفلاطون براهينه المشهورة على خلود النفس وخاصة في « فيدون » • فإذا ثبت أن النفس لامادية ، أصبح القول بخلودها هينا ، لأن الفساد يسرى على ما هو مادي فحسب •

وهكذا نجد أفلوطين يفرد أكثر من نصف المقال السابع من هذه التساعية ، وهو المقال الذي يبحث في موضوع «خلود النفس» ، لدحض القول بمادية النفس ، وهو القول الذي اشتهر خاصة عند الرواقين • والواقع أن هذه الفصول المتلاحقة ، التي تتسلسل منطقياً الى حد بعيد ، هي من أدق أجزاء هذه التساعية ، وتمتاز براهينها بالتماسك وبالدقة المنطقية ، ويتبع كل فروع المناقشة واستنفاد جميع أوجهها •

فالرأى المتطرف الذى يحرص أفلوطين منذ البداية على تفنيده ، هو الرأى القائل بأن النفس مادية . وطريقة تفنيده للمادية هي أن يفترض مع القائلين بها ان النفس جسمية بحق ، ثم يستخلص النتائج الممتعة التى تترتب على ذلك . ورغم أنه قد وجه عناية الى تفنيد الرواقية بوجه خاص ، فإنه لا ينسى أن يخص الأبيقورية ببعض حديثه ، حين ينقد أولئك الذين يرون النفس مكونة من تجمع ذرات أو أجزاء لا تتجزأ . فلو صح هذا ، فكيف نفس ظاهرة التعاطف والتضافر بين جميع أجزاء النفس ؟ ان الذرات بطبيعتها تنفصل كل منها عن الأخرى ، واذا تجمعت فانما تدخل فى « علاقات خارجية » فحسب ، كما نقول الآن فى مصطلحنا الفلسفى الحديث . واذن فلا يمكن أن تتداخل هذه الذرات ، أو تتحد فيما بينها على النحو الذى نراه فى النفس المتعاطفة المتوحدة (١) .

أما الرواقية ، فهى التى اشتهرت من بين سائر المدارس المادية فى هذا الباب . فالنفس عندها جسمية ، وان كان جسمها من طبيعة أرق ، هو نفس تتخلله النار ، أى مزيج من الهواء والنار يتحرك بذاته ، وجوهرها النار الإلهية المستمدة من زيوس . وهى فى رأيهم تشتمل على جزء مدير مقره هو القلب ، ومن القلب تنفرع الأنفاس السبعة التى تحيى أعضاء الحس والحركة والصوت .

ويقد أفلوطين مادية الرواقين ببراين مفصلة هى :

١ - من الصفات الضرورية للنفس ، الحياة ، لأن النفس هى مبدأ الحياة فى الجسم الذى تتحد به . ولكن أى جسم لا يملك فى ذاته حياة ، واذا اتصف بالحياة فانما تكون هذه حياة مستفادة فحسب . فاذا لم يكن للأجسام فى ذاتها حياة فمن المحال أن تنشأ عن تجمعها الحياة (٢) ، لأن تجمع غير الحى لا يخلق الحياة .

IV, 7, 3.

(١)

IV, 7, 2.

(٢)

وقد يرد على ذلك بأن الجسم ليس متجانسا تمام التجانس ، وانما ينقسم الى هيولى وصورة ، وأن الصورة هي مبدأ الحياة فيه ، وهنا يجيب أفلوطين بأن الصورة فى هذه الحالة اما أن تكون جوهرًا قائمًا بذاته أو لا تكون - فان كانت جوهرًا كانت هي النفس غير المادية ، لأنها مبدأ آخر مستقل عن الهيولى . وان لم تكن جوهرًا ، وانما مجرد صفة أو حال متعلق بالهيولى ، لكنت عاجزة عن أن تضى الحياة على ذاتها ، لأنها شىء لا قوام له ، بل يقوم فى الهيولى .

٢ - ويكمل ذلك البرهان أن تتساءل : هل فى وسع الهيولى أن تجلب لذاتها الحياة ؟ ان الهيولى ليست هي التى تعطى لذاتها صورة ، لأن من يعطى الصورة لا بد أن يكون مبدأ منظما ، والهيولى عاجزة عن أن تنظم نفسها بنفسها . ولو قلنا ان ما يبعث النظام فى الكون مادة من أى نوع ، ولتكن هواء أو نفا كما يقول الرواقيون ، فان العقل والنظام سيختفى تماما من الكون ، ولا يسوده الا الاضطراب والتخبط . فوجود النظام فى العالم برهان آخر على أن النفس لا يمكن أن تكون مادية ، بل ذات طبيعة معقولة .

٣ - لو افترضنا جسمية النفس ، فلن نستطيع أن نفسر ظاهرة هامة من ظواهر الحياة ، وهي ظاهرة النمو . ففي هذه الحالة سيتم النمو بواسطة اضافة جسم جديد ، اما من نوع النفس (التى افترضنا جسميتها) ، واما غير حى . ففي الحالة الأولى سنتساءل « من أين يأتى » وكيف يدخل ، وكيف يضاف ؟ ، وفي الحالة الثانية سنتساءل « كيف ينتقل الى الحياة ، وكيف يكون على وفاق مع ذلك الجزء من النفس الذى يوجد من قبل ؟ » (١) ، لا شك أن الجزء الذى يضاف يحتاج الى قوة أخرى خارجة ، حتى تتم وحدته مع الجزء الأول ، والا لتبددت

IV, 7, 5.

النفس وتمعدت أجزاؤها • وقد يقال ، للتدليل على أن مبدأ الحياة قد يكون جسما كالنفس أو الدم ، ان الكائن الحي يهلك اذا ما فارقه هذان الجسمان • غير أن هذا ليس دليلا على أنهما معا ، أو أحدهما ، مبدأ الحياة • فكون الحياة تستحيل بدونها ، ليس معناه أنهما قوام النفس (١) • فالحياة تستحيل بدون الكبد أو الأمعاء مثلا ، ولكن ليس معنى ذلك أن قوام النفس هو الكبد أو الأمعاء • فلا يمكن أن تكون النفس واحدا من هذه الأجسام •

٤ - للأجسام عادة طبيعة واحدة ، أى أن الجسم لا يقبل الامتداد ، بينما النفس تقوم بأفعال متضادة ، وتنتج عنها آثار مختلفة ، أى أنها تقوم بأفعال يعجز عن إتيانها الجسم (٢) •

٥ - واذا كان الجسم يتصف أساسا بأنه ذو مقدار ، فلسنا نستطيع أن ننسب هذه الصفة الى النفس ، لأنها ان كانت ذات مقدار ، فستقسم الى أجزاء • وكل جزء منها اما أن يكون نفسا كالمجموع ، واما ألا يكون. فان قيل انه نفس ولا يختلف فى ذلك عن المجموع ، فما قيمة انكم فى هذه الحالة ؟ وما قيمة جعلنا النفس ذات مقدار وذات عظم ؟ ان زيادة الكم أساسية فى الأشياء ذات المقادير ، ومع ذلك فهى لم تغير من الأمر شيئا فى حالة النفس ، أى أن كونها ذات مقدار هو صفة لا جدوى منها. وان قيل ان كل جزء من النفس ليس نفسا ، فلن يكون مجموع هذه الأجزاء نفسا ، لأن كلا منها غير حى • فالنفس اذن ليست بذات مقدار ، ودليل ذلك ما نراه من أن اتقسام النفس بالتوالد لا يؤثر فيها • فالجزء فيها معادل للكل ، أى أن مقولة الكم والمقدار لا تسرى عليها ، وهذه كما رأينا مقولة أساسية للأجسام (٣) •

وما يقال عن النفس بوجه عام ، يقال أيضا عن قوى النفس •

IV, 7, 8.

(1)

IV, 7, 5.

(2)

IV, 7, 4.

(3)

فينبغي ألا تكون قوى النفس جسمية ، لأن الكيف بطبيعته لا يتغير بالتقسيم ، « فمثلا ان كانت حلاوة العسل لا تقل في كل جزء عنها في الكل ، فينبغي ألا تكون الحلاوة جسما ، ^(١) فالقوى كالكيفيات ، ليست بذات مقدار ، وبالتالي ليست أجساما . ولدينا على ذلك الدليل العملي : وهو أن القوى لا تتناسب مع الامتداد أو المقدار ، فقد تعظم القوة مع صغر المقدار ، أو العكس .

٦ - والنفس تتخلل الجسم في كل موضع منه ، فان كانت جسما ، كان علينا أن نقول ان هناك جسما يتخلل الآخر في كل موضع منه ، أى يختلط به اختلاطا تاما . وتعريف الخليط التام أنه هو ذلك الذى يحل فيه أحد الجسمين في نفس المحل الذى يحل فيه الآخر ، ولا يزداد حجم الأول عندما يضاف اليه الثاني ^(٢) . غير أن هذا الخليط التام بين الأجسام مستحيل ، لأن الجزء فيه سيكون مساويا للكل ، وهو محال كما بينا من قبل . واذن فلا يمكن أن يكون هناك خليط تام الا بين جسم وشيء آخر من طبيعة لامادية . ولما كانت النفس تتخلل الجسم تخلاطا تاما ، فهي اذن غير مادية .

٧ - والقول بجسمية النفس يستتبع القول بانقسامها ، وهذا يؤدي الى العجز عن تفسير ظاهرة الاحساس . فالاحساس لا يمكن أن يتم الا على أساس وحدة النفس . حقا ان كل عضو من أعضاء الحس لا يدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات كاللون أو الصوت أو الطعم ، غير أن المرء لا يدرك كلا من هذه الاحساسات على حدة ، بل يكون منها جميعا صورة واحدة عامة ، ويجمع كل الاحساسات في وحدة لا يقوم بها أى جزء على حدة ^(٣) . فينبغي اذن لكي يتم الاحساس ، ألا تكون النفس منقسمة كالأجسام .

IV, 7, 8 (1).

IV, 7, 8 (2).

IV, 7, 6.

(١)

(٢)

(٣)

وفضلا عن ذلك فكيف يتم الاحساس لو كان القائم به جسما ؟
انه سيتم كما تنطبع العلامة على الشمع بواسطة الخاتم . وهذا الانطباع
اما أن يكون متغيرا ، يتبدد بعد قليل ، وعندئذ لا تعود تذكر ما حدث
من قبل ، أو أن يكون ثابتا ، فلا يمكن أن تنطبع علامات أخرى جديدة ،
الا اذا شوهت الانطباعات السابقة ، بينما الاحساس يقتضى - لو كان يتم
بانطباع علامات - أن تنطبع علامات جديدة كلما وردت احساسات
جديدة . فتفسير الاحساس والذاكرة ماديا هو تفسير فاشل من كل
الوجوه . وسنعود الى مناقشة هذا الموضوع عند الحديث عن الاحساس
والذاكرة .

٨ - واذا كان الاحساس - الذى يستخدم فيه الجسم بجانب
النفس ، لأنه لا يتم بدون الحواس - اذا كان الاحساس لا يفسر الا على
أساس القول بأن النفس لامادية ، فالأحرى ألا يكون التفكير ممكنا على
الاطلاق اذا افترضنا مادية النفس ، لأن التفكير بطبيعته لا يتم باستخدام
الجسم . فالجسم يتصف أساسا بالامتداد والقابلية للانقسام ، فمن المحال
أن يتسنى له التفكير فى غير الممتد وغير المنقسم ، وهى صفات المعانى
العقلية . والأفكار بطبيعتها مجردة ، ولا يمكن أن تقوم مادة بتجريد
فكرة عن المادة (١) .

كذلك الحال فى القيم ، كالحير والجمال ، والفضائل الأخلاقية ،
كالعدالة أو الشجاعة . فهذه كلها لا يمكن أن تفسر على أساس افتراض
مادية النفس . فالمادية لا شأن لها بالتقويم والتفضيل ، بينما كل هذه
المعانى تفترض « التقسيم تبعا للرتبة » ، أى ما نسميه بالقيمة فى المصطلح
الحديث .

IV, 7, 8.
Ibid.

(١)

(٢)

نقد الفيثاغورية وملهب أرسطو :

ولا يكتفى أفلوطين بهذا النقد المفصل ، الذى يفند به زعم الرواقين بأن النفس مادية ، بل ينتقل الى نقد الرأى الفيثاغورى ورأى أرسطو فى ماهية النفس . ذلك لأن أفلوطين ، حرصا منه على أن يجعل ماهية النفس عقلية بريئة من المادة ، لا يكفيه أن يفند آراء الماديين ، بل يحرص على نقد أولئك الذين جعلوا النفس مرتبطة بالمادة ارتباطا وثيقا ، وان لم يقولوا انها هى ذاتها مادية ، ومن هؤلاء الفيثاغوريون فى قولهم ان النفس انسجام للأجسام ، وأرسطو فى قوله ان النفس كمال للجسم .

١ - فقول الفيثاغوريين بالانسجام معناه أن النفس صفة من صفات الجسم لأن الانسجام احدى الخصائص التى تتصف بها الأجسام . ولو كانت النفس انسجاما للجسم لما أمكنها أن تقف فى سبيله وتفرض عليه أحكامها . كما أن النفس جوهر ، والانسجام ليس له قوام جوهرى . ثم ان الانسجام يقتضى دائما علة فاعلة للقيام به ، وليس هو ذاته فعلا ، أى أنه لا بد من وجود نفس قبل الانسجام ، تضىفى هى الانسجام على الجسم .

٢ - وقول أرسطو ان النفس « كمال أول الجسم طبيعى عضوى له حياة بالقوة » هذا القول يجعل من النفس صورة لنوع معين من الأجسام ، هو النوع الذى حدده فى التعريف . وعيب الفكرة القائلة بأن النفس كمال enteleheia انها تجعل النفس مرتبطة بالجسم ومتوقفة عليه ، لأن الكمال لاصق بالجسم ومعتمد عليه ، وان لم يكن هو ذاته جسما . والواقع أن أرسطو ذاته ، كما لاحظ أفلوطين ، قد اضطر الى افتراض مبدأ آخر بجانب النفس التى رآها كمالا للجسم العضوى ، هو العقل ، الذى رآه مفارقا وخالدا . فالفكر يستلزم ألا تكون النفس كمالا مرتبطا بالجسم ومتوقفا عليه ، وكذلك الاحساس لا يمكن أن يرتبط بالجسم كما أثبتنا من قبل ، والنمو فى النبات لا يفترض نفسا مرتبطة

بجسم انبثاق ، لأن النفس تظل ثابتة بينما يتغير جسم النبات على الدوام .
 ففكرة الكمال مرتبطة بجسم واحد بعينه ، ومن المحال أن يفسر انتقال
 النفس بين عدة أجسام كما في النبات والحيوان ، بهذه الفكرة (١) .
 وهكذا يصير أفلوطين على ألا يجعل النفس مرتبطة بالجسم ومتوقفة
 عليه بأن معنى من المعاني ، سواء آكانت له انسجاما أم كمالا . فهو يأبى
 أن يعدها صفة أو كيفية تعتمد على الجسم ، بل يؤكد أنها جوهر قائم
 بذاته ، مستقل من الجسم ، ايجابي فعال ، طبيعته الأصلية مضادة تماما
 للطبيعة الجسمية لأنها تنتمي أصلا الى عالم العقولات ، وان كانت في عالنا
 هذا ترتبط بجسم وتمارس فاعليتها عليه .

ماهية النفس عند أفلوطين :

يصنف أفلوطين الموجودات من حيث القابلية للانقسام الى موجودات
 من طبيعتها أن تكون منقسمة ، وأخرى ليس من طبيعتها أن تقبل
 الانقسام ، وثالثة تجمع بين الطبيعتين . ومن قبيل النوع الأول ، أى القابل
 للانقسام بطبيعته ، الحجوم الحسية والكتل المادية . أما النوع الثانى ، الذى
 لا يقبل انقساما على الإطلاق ، فمن أمثله الأفكار العقلية ، التى لا توجد
 فى محل (٢) . وأساس التمييز بين النوع الأول والثانى هو أن تساءل :
 هل كل جزء من الشيء فى هوية مع بقية الأجزاء ، وهل يصح أن نقول
 ان الجزء فيه أقل من الكل بالضرورة ؟ فان كان الجواب بالايجاب ، كان
 الشيء قابلا للانقسام بطبيعته ، وان كان بالسلب كان غير قابل للانقسام ،
 لأن العقولات ليس فيها جزء ولا كل ، ولا تنطبق عليها معانى الأصغر
 والأكبر .

وهناك ماهية ثالثة تجمع بين الطبيعتين ، وتمثل فى النفس . فالنفس
 منقسمة ولا منقسمة فى نفس الآن . وقد عبر أفلاطون عن هذا المعنى

IV, 7, 8 (5).

(1)

IV, 2, 1.

(2)

في محاوره طيماوس فقال « من النفس التي لا تتجزأ ، والتي هي في هوية دائمة مع ذاتها ، ومن تلك التي تغدو منقسمة في الأجسام ، تكونت ماهية ثالثة بين الاثنين ، ^(١) . ووجد أفلوطين في هذه العبارة ما يتفق مع مذهبه الذي يجعل للنفس مرتبة وسطى بين الموجودات ، فعلق عليها تعليقا مفصلا نستشف من خلاله رأيه الخاص في ماهية النفس .

فالنفس قريبة من العقولات ، تليها مباشرة في المرتبة . وهي تستمد عدم انقسامها من العقولات لقربها منها . غير أن من طبيعة النفس ألا تظل دائما مع العقولات ، ولا لما اختلفت عنها ، بل انها تحل ضرورة في بدن . وهكذا يسرى عليها الانقسام في الأبدان ، فتجمع بين الطبيعتين : « فهي منقسمة لأنها في كل جزء من أجزاء البدن الذي توجد فيه ، وهي لا منقسمة لأنها توجد بأكملها في جميع الأجزاء وفي كل جزء معين من ذلك البدن » ^(٢) ، فورود النفس الى الأبدان هو الذي أدى الى انقسامها ، لأن البدن المنقسم بطبيعته لا يمكن أن يقبل النفس غير منقسمة ، أما لو ظلت النفس في ذاتها ، فستكون غير منقسمة بالضرورة .

والدليل الذي يبرهن به أفلوطين على أن النفس غير تامة الانقسام ، هو تلك الوحدة العضوية والنفسية التي تسود الكائن الحي ، بحيث يحس كله بأى مؤثر يقع على جزء معين من جسمه ، مما يقطع بأن النفس ليست أجزاء منفصلة تمام الانفصال ، وانما وحدة واحدة لا امتداد فيها ولا أجزاء . والقول بعدم انقسام النفس الى أجزاء منفصلة ، يستتبع حتما رفض الرأي الرواقى ، القائل بوجود جزء رئيسى أو مدبر للنفس ، تنتقل اليه كل الاحساسات التي تؤثر في سائر أجزائها بالتدريج ^(٣) . على أن النفس كذلك لا يمكن أن تكون تامة الوحدة ، لأنها لو كانت

Timaeus 35 A.

(١)

IV, 2, 1.

(٢)

IV, 2, 2.

(٣)

كذلك لما بعث الحياة في كل أجزاء البدن الذى تشغله • واذن فهى
جامعة بين الانقسام وعدم الانقسام •

ولهذا القول بجمع النفس بين الطبيعة المنقسمة واللامنقسمة
نتيجة على أعظم جانب من الأهمية فى مذهب أفلوطين • فالنفس بهذا
المعنى تحتل الموقع الأوسط فى تسلسل الموجودات ، أى أنها حلقة
الاتصال بين العالم العقول والعالم المحسوس • فالنفس لم تكن منقسمة
وهى تحيا فى العالم العقول ، أما بعد هبوطها الى الأبدان فانها تتخذ صفة
جديدة بجانب صفتها السابقة ، وهى القابلية للانقسام • وان احتفاظ
النفس فى عالمنا هذا بالصفتين مما لدليل على أن النفس ، وان كانت قد
هبطت الى العالم المحسوس ، فانها تظل على صلة بالعالم العقول ، الذى
وردت منه • ففى النفس جزء يظل على الدوام مرتبطا بمصدره الأعلى (١) •

فاذا كانت النفس تحتل هذا الموقع الوسط ، فان لدراسة النفس ،
كما لاحظ أفلوطين ذاته ، أهميتها القصوى ، اذ أنك لو درست العالم
العقول وحده ، فسيظل العالم المحسوس غائبا عن ذهنك ، ولو اكتفيت
ببحث العالم المحسوس ، فلن يرتقى ذهنك الى العالم العقول على الاطلاق •
أما دراسة النفس فتعين الباحث فى الاتجاهين مما « اتجاه الأشياء التى تتخذ
من النفس مبدأ ، واتجاه الأشياء التى ترد منها النفس » (٢) • ومن هنا
كانت دراسة النفس هى حجر الزاوية فى مذهب أفلوطين ، اذ تفتح
أمامنا مجال الجمع بين كل أطراف المذهب • وان بحث طبيعة الموجود
الذى يتوسط بين العالمين العقول والمحسوس ، ليكشف لنا ضرورة عن
هذين العالمين ، وبهنا نصل الى معرفة كل المبادئ المتدرجة عن طريق
دراسة هذا البدأ الوسط •

IV, I.

(١)

IV, 3, I.

(٢)

النفوس الكلية

ينبغي علينا قبل أن نبحث في أنواع النفوس ، وفي النفس الجزئية أن نشرح رأى أفلوطين في مسألة وحدة النفوس . فهل النفوس كلها تكون نفسا واحدة ؟ ذلك هو الموضوع الذى يبحثه أفلوطين بوجه خاص . فى مستهل المقال الثالث وفى المقال التاسع من هذه التساوية . ولهذا الموضوع أهميته ، إذ أننا لو لم نعرف رأى أفلوطين فى هذا الصدد ، وربما توهمنا من كلامه عن أنواع مختلفة من النفوس ، كالنفوس الكلية ، ونفوس الأفراد ، أن كلامنا هذه النفوس مستقلة عن الأخرى تماما ، وأن الكثرة المطلقة تسود عالم النفوس . ولما كان هذا أبعد الآراء عن تفكير أفلوطين ، فعلىنا أن نبحث بأى معنى تكون النفوس عنده واحدة ، وبأى معنى يجوز لنا أن نتكلم عن أنواع مختلفة منها ، وما هى علاقة هذه الأنواع بعضها ببعض .

إن أول ما يتبادر الى ذهننا فى هذا الصدد ، هو أنه ما دامت النفس الفردية تتخلل بأسرها كل موضع من مواضع البدن ، فلا بد أن تكون النفس الكلية موجودة بأسرها فى كل جزء من أجزاء الكون ، أى أن تكون كل نفس فردية صادرة عن منبع واحد هو النفس الكونية ، وبهذا تتحقق وحدة النفوس . غير أن الاعتراض الذى يواجهنا فى هذه الحالة هو : إذا كانت النفس مبدأ الاحساس والتفكير ، فإن نفوس الأفراد لو كانت كلها واحدة ، لأحست وفكرت كلها على نحو واحد ، بحيث يحس كل منا نفس احساس الآخر ، ويعلم كل أفكاره .

ويرد أفلوطين على هذا الاعتراض بقوله ان وحدة النفوس لا تتنافى مع اختلاف الاحساسات والأفكار من فرد الى فرد ، اذ أن منشأ هذا الاختلاف هو تباين الأجسام . فصحيح أن نفس كل فرد مماثلة لنفس الآخر ، غير أن المركب من النفس والجسم هو في كل منا مختلف عنه في الآخر (١) .

وهنا قد يثار اعتراض آخر على فكرة وحدة النفوس ، هو أن النفوس لو كانت واحدة بحق ، فلن نستطيع الكلام عن أنواع مختلفة من النفوس ، كالنفس العاقلة والنفس الحيوانية ، والنفس الغاذية . ولكن أفلوطين يرد على ذلك بأن النفس ليست واحدة وحدة مطلقة « فليس معنى كون النفس واحدة ، أنها لا تشارك في الكثرة قط » (اذ أن هذه صفة لا يجب أن تنسب الا الى الموجودات العليا) . وانما نعى أن النفس واحدة وكثيرة في آن واحد . ، (٢) ففي وسعنا أن نتكلم عن كثرة من النفوس بوجه من الوجوه ، غير أن هذه الكثرة ترد بدورها الى الوحدة ، لأن كل أنواع النفوس هذه مستمدة من النفس الكونية .

وبعد هذا الرد يظل هناك سؤال آخر ، فعلى أى نحو تنشأ النفوس الكثيرة عن النفس الواحدة ؟ من المحال أن نتحدث هنا عن انقسام فى المقدار ، كذلك الذى يحدث فى الأجسام . فالجسم حين ينقسم بمقداره الى أجزاء ، يفقد كيانه ويبدده فى هذه الأجزاء التى انقسم اليها . أما فى حالة النفس ، فمن المحال أن تتصور تبدد جوهر النفس الأولى وتشتته بين النفوس الفردية التى تنقسم اليها .

فلا يمكن أن تكون النفس الجزئية جزءا من الكلية ، بالمعنى الرياضى لكلمة « جزء » ، لأن الجزء فى الأعداد أقل من الكل بالضرورة ، والمقدار والكم يلعب فيها الدور الأساسى . وقد بينا من قبل أن النفس

IV, 9, 2 — IV, 3, 8.

(١)

IV, 9, 2.

(٢)

لا تسرى عليها مقولة الكم ، وأنها لا مقدار لها ، وبالتالي فليس الجزء فيها أصغر من الكل . وهكذا يتقد أفلوطين الرأي الفيثاغورى الذى يجعل علاقة النفوس بعضها ببعض علاقة عددية . وكما أن الأعداد ، أى الكم المنفصل ، تختلف فى مقدارها فكذلك يختلف الكم المنفصل فى المقدار ، وقد يختلف فى النوع ، فالجزء من الثلث ليس مثلنا بالضرورة . والجزء من المستقيم هو مستقيم حقا ، ولكنه أقل من الأول فى المقدار (١) .

كما أن النفس الجزئية لا يمكن أن تتصل بالكلية كما تتصل القوة الواحدة بالنفس الكاملة ، أى لا يمكن أن تكون النفوس الجزئية أشبه بقوى للنفس الكلية لأن كل نفس جزئية تمتلك فى ذاتها كل القوى (٢) .

وأيا كان المعنى الذى نحاول أن نفسر به علاقة النفس الكلية بالنفس الجزئية ، فعلينا دائما أن نتذكر أن لهذه العلاقة شرطين أساسيين . أولهما ألا تفقد النفس الكلية ذاتها فيما تنتج ، وثانيهما أن تكون النفس الجزئية صادرة عن النفس الكلية وحدها ، وألا تكون مستقلة فى نشأتها عنها .

فعلينا إذن أن نبحث عن طريقة نفسر بها العلاقة بين النفس الكلية والنفوس الجزئية ، دون أن نخل بهذين الشرطين . وتلك فى الواقع هى المشكلة الأساسية فى مذهب أفلوطين . ففى كل مرحلة من المراحل التى يتدرج فيها الوجود نرى مبدأ ينشأ عنه ما يليه فى المرتبة ، دون أن يفقد هو ذاته أو يبدها فيما نشأ عنه . فمشكلة النفس من هذه الناحية لن تكون الا صورة من صور المشكلة الكبرى ، وهى نشأة الكثرة عن الواحد الأول ، مع بقاء الواحد فى ذاته . والحل الذى يلتمسه أفلوطين دائما لهذه المشكلة هو فكرة الصدور أو الفيض . فالنفس الأولى ، كالواحد ،

IV, 3, 2.

(١)

IV, 3, 3.

(٢)

تفيض من ذاتها وتنشأ عنها بقية النفوس ، ولكنها لا تفقد جوهرها ،
وتهب من ذاتها لما يأتي بعدها ، دون أن تبدد فيه •

وفي هذا الصدد يأتي أفلوطين بتشبيه كان يمكننا أن نغفله لو كانت
أهميته مستمدة من كونه تشبيها فحسب • ولكن الواقع أن لذلك
التشبيه أهمية كبرى من حيث هو يكشف عن فكرة كامنة لو كان أفلوطين
قد توسع فيها على النحو الكافي ، لأمكننا أن نؤكد أنه قد استبق بها
الفلسفة المثالية الحديثة في فكرة من أهم أفكارها • فهو يشبه صدور
النفوس المختلفة عن نفس واحدة مع بقاء النفس الواحدة في هوية مع
ذاتها ، يشبهه بانقسام العلم الكلي الى أجزاء تستمد منه مع بقاء العلم على
كليته وشموله • فكل جزء من العلم ينطوى على الكل بالقوة • ونستطيع
أن نقول عن كل جزء من العلم: « ان كل الأجزاء الأخرى تتلوه وتوجد
فيه بالقوة على نحو كامن ، وهكذا يكون كل العلم في الجزء • وهذا ،
بلا شك هو المعنى الذي يتحدث به الناس عن الكل والجزء في العلم •
ففي العلم العقلي يكون كل شيء بالفعل في نفس الآن ••• فكل شيء
حاضر في كل الأجزاء ••• وليس لنا أن نعتقد بأن نظرية في العلم
تنزل عن الأخريات ، فلو كانت منعزلة لما عادت من العلم أو الفن
في شيء ، ولما تعدت قيمتها اثرية الأطفال • فالنظرية ان كانت علمية ،
كانت تنطوى بالقوة على كل النظريات الأخرى • فالعالم الذي يعلم ،
يضمن هذه النظرية كل النظريات الأخرى ، بوصفها نتائج لها ، وهكذا
يثبت في تحليله أن النظرية تتضمن كل النظريات السابقة التي يتم
التحليل بها ، والنظريات اللاحقة التي تنشأ عنها •

واذن فلو بدا لنا شيء كهذا أمرا مستغربا ، فانما يكون ذلك راجعا
الى ضعفنا وظلام نفوسنا - أما في العالم المعقول ، فكل شيء شفاف ، (١) •

بهذه الفقرة يختم أفلوطين التساعية ، وقد اقتبسناها هنا كاملة لأهميتها القصوى ، ففيها بذور النظرية التالية الحديثة في العلم ، وأعني بها نظرية الترابط Coherence . فكل جزء من العلم في رأى المثاليين مرتبط ببقية الأجزاء ، وليس هناك أى معنى لنظرية علمية تؤخذ على حدة ، منفصلة عن بقية الأجزاء . بل ان معيار صواب كل نظرية هو تكوينها مع المجموع كلاً متماسكاً . وفي هذا يقول «موريس Morris» ، في عبارة تذكرنا بكلمات أفلوطين التي اقتبسناها في الفقرة السابقة « ان أية نظرية لا تكون مترابطة دون أن تكون صحيحة ، وأية نظرية نكتشف عدم صحتها يتبين في نهاية الأمر أنها غير مترابطة ... فتجن في التفكير تشيد كلاً ، وكل جزء تقرر طبيعته تبعاً لهذا الكل ، . ولست أعني من ذلك أن أفلوطين قد سبق المثاليين في نظرتهم الى طبيعة العلم ، وفي المعيار الذى وضعوه للحقيقة ، وهو معيار ترابط أجزاء العلم بعضها ببعض ، وامكان دخول كل جزء منه فى النسق الكامل - لست أعني ذلك ، وانما كنت أهدف من اقتباس هذه النصوص المشابهة الى أن أنه الى أن أفلوطين قد اهتدى الى بذور فكرة لو كان قد نماها وتوسع فيها لأمكننا القول انه وضع لصحة العلم معياراً يشبه الى حد كبير معيار المثالية الحديثة .

والذى نخلص اليه بعد هذا الاستطراد هو أن عالم المقولات لا يسرى عليه ما فى العالم المحسوس من مقولات الجزء والكل . فالكل فيه كامن فى الجزء ، وكذلك النفس الشاملة تكمن فى كل نفس جزئية . وكما أن العلم فى نهاية الأمر واحد ، فكذلك النفوس كلها واحدة ، وان كان فيها وجه من أوجه الكثرة ناتج عن ملاستها للأجسام ، فاذا تحدثنا عن أفراد وأنواع مختلفة من النفوس فيمكن فى ذهننا دائماً أن هذه الأفراد والأنواع تفيض كلها عن مصدر واحد .

هذه النفوس الأولى أو النفس الواحدة اتى تصدر عنها النفوس الجزئية هي التي يطلق عليها أفلوطين اسم « نفس الكون » أو « النفس الكلية » . وتكون النفس الكلية الحد الثالث ضمن المبادئ الثلاثة العليا : وهي الواحد والعقل والنفس . وهي مبدأ الحياة والنظام فى العالم بأسره ، مثلما هي مصدر كل نفس جزئية .

وإذا كانت هذه النفس تحيى الكون وتنظمه ، فهي تتغلغل فى كل جزء من أجزائه ، أى أنها تحيط بكل ما فى هذا الكون . فإذا تصورنا نفسا لها مثل هذه الاحاطة الشاملة ، أمكننا أن ندرك الفروق الهائلة بينها وبين النفوس الفردية . فالنفس الكلية ليست فى حاجة الى الحس ، لأن الاحساس هو ادراك موضوع خارج عن النفس أو عن المركب منها ومن الجسم . غير أن النفس الكلية لما كانت نفسا للكون بأسره ، فليس هناك موضوع خارج عنها لتدركه (١) . وكل ما يمكننا أن ننسبه اليها فى هذا الصدد هو نوع من الاحساس بذاتها ، وهو احساس يختلف تماما عما تقصده نحن بهذه الكلمة ، أى ادراك موجود خارج عنا . وقد يقال اننا لا ندرك ما هو خارج عنا فحسب ، بل ندرك أجزاء منا بأجزاء أخرى ، كأن نرى أيدينا بأعيننا ، فليس هناك ما يمنع من أن يدرك جزء من النفس الكونية جزءا آخر . ولكن أفلوطين يجيب على هذا الاعتراض بقوله ان النفس لا تحس الا اذا كانت بفطرتها تنزع الى الأشياء المحسوسة ، أما النفس الكلية فهي أحد المبادئ الخالصة الأولى ، وهي تتجه دائما الى العقولات ، واستغراقها فى العقولات يمنعها من رؤية غيرها (٢) .

فانعدام الاحساس ، لعدم الحاجة اليه ، فارق أساسى بين النفس الكلية والنفوس الجزئية . وهناك فارق آخر لا يقل عن ذلك أهمية ،

IV, 4, 24.

(١)

IV, 4, 25.

(٢)

وهو أن النفس الكونية في أفعالها أزلية ، أما النفس الفردية فيربط فعلها بالزمان . صحيح أن « كل النفوس أزلية ، والزمان لاحق لها ، (١) ، غير أن أفعال النفس الجزئية وأحوالها هي التي تقع في زمان . وصحيح أيضا أن النفس الكلية تنتج أفعالا مختلفة ، قد يكون فيها ما هو قبل وما هو بعد ، غير أن أهل كل ما تنتجه موجود وفي المبادئ البديئية» (٢) . وهذه المبادئ توجد كلها فيها معا . فالنفس الكلية صورة خالصة ، تحتوي على كل المبادئ التي ينظم بها هذا العالم ، بل هي نظام العالم ذاته . وطبيعتها في هوية تامة مع ذاتها ، فليس فيها ذلك التضارب الذي يقوم بين ملكاتنا المختلفة ورغباتنا المتباينة ، وبين كل هذه من جهة ، والعقل من جهة أخرى . فلا تتحكم في النفس الكلية اذن سوى قوة واحدة ، ومبدأ واحد ، على العكس من نفوسنا التي هي دائما تهب للاضطراب والتردد (٣) .

فإذا انتقلنا الى موضوع علاقة النفس الكلية بالعالم . وجدنا أفلوطين يأبى أن يجعل مبدأ الالهيا رفيعا مثلها يتصل مباشرة بالعالم . فهو يحرص على الدوام على أن يجعل للمبادئ الأولى رفعتها ، ولا يود أن يحط من قدرها بأن يربطها مباشرة بما هو أدنى منها في المراتبة . وتلك صفة تردد كثيرا في تفكيره . فحين ينبغي عليه أن يوجد صلة بين مبدأ عال منظم وبين ما ينظمه ، تراه - حرصا منه على علو ذلك المبدأ - يقول بحقيقة أخرى متوسطة ، تكون هي حلقة الاتصال بين ذلك المبدأ الرفيع وما يليه ، حتى لا يبدد المبدأ الأعلى ذاته فيما يخلقه أو ما ينظمه . وهكذا يجعل أفلوطين للنفس الكلية جانين : جانبا أعلى لا يتصل بشيء ، بل يظل في علوه بين المعقولات ، وجانبا أدنى ، هو وسيلتها للاتصال بالعالم وتنظيمه ،

IV, 4, 15.

(١)

(٢) انظر معنى هذا المصطلح ص ١٢٩ .

IV, 4, 17.

(٣)

ويسميه أفلوطين « بالطبيعة Physis » ، (١) •

فالطبيعة اذن بوصفها الجانب الأدنى للنفس الكلية ، هي آخر ما يتصل بالعالم المعقول • ويحاول أفلوطين أن يقرب الى أذهاننا فكرة الطبيعة في علاقتها بالنفس الكلية ، بأن يضرب مثلا لقرص سميكة من الشمع ، طبعت على أحد وجهيه علامة تخترقه الى الوجه الآخر ، ولكنها لن تكون في الوجه الآخر يمثل ما هي في الأول من وضوح (٢) • ثم تنعكس هذه النفس على المادة ، بحيث تكون هي آخر درجات المبادئ العقلية وأولى درجات المحسوسات • ومن هنا كانت الطبيعة « موجبة الفعل بالنسبة الى المادة ، سلبية بالنسبة الى النفس • والنفس التي هي سابقة عليها ومجاورة لها ، موجبة الفعل دون سلبية ، أما النفس الأعلى فلا تتناول فاعليتها الأجسام والمادة » (٣) •

فاذا تكلمنا عن صلة للنفس الكلية بالعالم ، فلنينا أن نذكر أن هذه الصلة تتم بتوسط « الطبيعة » على الدوام • وعلى أية حال ، فالنفس الكلية ينبغي أن تخلق هذا العالم ، اذ يجب أن تخلق لها جسما تحل فيه (٤) • والضرورة المتحكمة في الكون عامة ، والتي تقضى بأن يخلق كل مبدأ شيئا أدنى منه ، ليقلد بذلك الواحد الأول في فيضه ، تقضى على النفس الكلية بأن تخلق العالم ، ولا تكف عن الاتصال به بعد خلقه • لحاجته الدائمة الى رعايتها • فالنفس الكلية اذن تعمل من أجل العالم • ولكنها ليست خاضعة له ، بل هو الذي يخضع لها على الدوام •

والنفس أشبه بجسم منير ، يظل يشع نورا يخفت تدريجيا حتى يتحول في النهاية الى ظلمة • وهذه الظلمة هي آخر الموجودات المادية.

(١) انظر ايضا ص ١٤٤ •

IV, 4, 13.

(٢)

Ibid.

(٣)

IV, 3, 9.

(٤)

التي تخلقها النفس (١) • وتقوم النفس في النهاية بتشكيل هذه الظلمة
بإضافة صورة عليها • وهي ذات قدرة مطلقة على هذا التشكيل ، إذ يعجز
جسم العالم عن الوقوف في سبيل تنظيمها • ومن هنا كان اتصاف الكون
في مجموعه بالجمال والنظام • وأهم من الجمال والنظام الحياة • فالنفس
الكلية تضيء الحياة على العالم ، وتنقل إليه كل الصور والمبادئ التي
تلقتها من العقل الأعلى • فالنفس الكلية اذن رسول من العالم المعقول الى
المحسوس ، أي أن الارتباط الوثيق بين العالمين ، والوحدة الشاملة التي
تتجمع بين المراتب المختلفة للموجودات ، تتم عن طريق النفس الكلية •

النفس الجبرئيلية والجسم

هبوط النفس ال الجسّم :

تكلمنا في الفصل السابق عن النفس الكلية ، وأوضحنا علاقتها بالعالم ، فإذا شئنا أن نتحدث عن علاقة النفس الفردية بذلك الجزء الخاص الذي تدبره من العالم ، وهو الجسم ، فلا بد أن نتجيب أولاً عن هذا السؤال : كيف هبطت النفس الى البدن ؟

ان النفس بطبيعتها تتوسط بين العالم العقول والعالم المحسوس . وهي حين تلقى بنظرتها الى الحقيقة السابقة عليها ، تفكر وحين تنظر الى ما يليها ، تنظم وتدبر وتتحكم « (١) » . وطالما كانت النفس في العالم الأعلى ، أى العالم العقول ، فلن يكون هناك مجال للحديث عن هبوطها . وانما يبدأ البحث في هبوط النفس حين ينصرف المرء عن الاستغراق في العالم العقول ، ويتأمل مصير النفس في هذا العالم . فالنفس - ذلك المبدأ الرفيع ، الذي يؤدي بنا أحيانا الى الوحدة مع الموجود الالهى (٢) - تجا مع ذلك فى عالمنا هذا ، فكيف تركت عالمها العقول الى جسم يصرفها عن تأمل أصلها الأول بين المقولات ؟

للفلاسفة السابقين على أفلوطين آراء خاصة فى فكرة هبوط النفس . وأقربهم اليه ، وأجدرهم بأن يقارن به ، هو أفلاطون . وقد تولى أفلوطين

IV, 8, 3.

(١)

IV, 8, 1.

(٢)

ذاته اجراء هذه المقارنة ، فعرض رأى أفلاطون فى هبوط النفس ، وتوصل الى كشف ذلك التناقض الذى طالما لاحظته المفكرون فى فهم أفلاطون لفكرة الهبوط . وفى معظم الأحيان نرى أفلاطون يحمل على هبوط النفس ، ويعده تقيصه كبيرة تتابها . فهبوط النفس عنده أمر مذموم ، وهى فى الجسم كأنها فى مقبرة ، أو سجن ، أو كهف كما قال فى الجمهورية . وهى لا تهبط الى هذا العالم الا اذا « فقدت أجنحتها » كما قال فى « فيدرس » . ولكن أفلاطون يأتى فى طيماوس برأى آخر، اذ يكف عن حملته على العالم المحسوس ، ويؤكد ما فيه من نظام وجمال، وهو النظام الذى تتولاه النفس . أى أن هبوط النفس الى عالم الأجسام أمر ضرورى لبعث النظام والجمال فيه . ومعنى ذلك أن أفلاطون يحل مشكلة هبوط النفس فى طيماوس على أساس فكرة الضرورة ، أما فى بقية المواضع فعلى أساس فكرة الخطيئة : لأن النفس لا يمكن أن تهبط الى مقر مذموم الا اذا كانت قد أخطأت وعوقبت على خطئها .

والرأى الذى يأتى به أفلوطين هو توفيق بين هذين الاتجاهين . فهو يؤكد تحكم الضرورة المحتومة فى هبوط النفس ، ولكنه يعود فيصنغ هذه الضرورة بصيغة تقويمية ، أى يجعلها مرتبطة بنوع من الخطأ ترتكبه النفس . وستكلم الآن عن هذا الموضوع بالتفصيل .

ففكرة الضرورة تحتل فى مذهب أفلوطين موقعا هاما ، وهى التى تتحكم فى انتقال كل مبدأ الى المبدأ الذى يليه . وهو يردد هذه الفكرة فى أسلوب يذكرنا كثيرا بأسلوب الرواقية . فكل شيء فى العالم خاضع لمبدأ واحد ، « وكل شيء فيه منظم ، سواء فى ذلك هبوط النفس وصعودها ، ومع النفوس كل شيء آخر » (١) فكل نفس لا تهبط الا الى الجسم الذى خلق قادرا على تلقيها ، وملائما لطبيعتها الخاصة . ويتم ذلك الهبوط فى وقت مقدر . « فهى ليست فى حاجة الى كائن يرسلها ويدفعها

فى اللحظة المنشودة حتى تدخل جسما معيناً ، بل ان هذه اللحظة اذا ما حانت هبطت الى النفس تلقائياً ودخلت حيث ينبغي لها أن تدخل • • وكأنها تستجيب لدعوة داع ، حتى ليظن المرء أن قدرة سحرية قد حركتها وجذبها بقوة لا تقاوم ، (١) •

وهنا قد تتساءل كيف تنفذ ارادة العقل الى النفس ، وعن أى طريق تصل هذه الضرورة المتحكمة فى الكون الى النفس ؟ ان الجواب عن هذا السؤال هو فى فكرة « المادىء البذرية العاقلة » • فهذه المادىء • « علل كل الكائنات ، وعلل حركات النفوس وقوانينها الصادرة عن العالم المعقول » (٢) • ومهمتها هى أن تنقل أحكام العالم المعقول : فهى تلخص ما فى ذلك العالم وتبعث به الى النفس • وهى أشبه بالنماذج العقلية التى تنظم بها النفس ما تدبره من مادة ، وهى التى تحدد لكل نفس عند هبوطها الموضع الخاص الذى ستحل فيه • فالضرورة تنتقل من العقل الى النفس عن طريق المادىء البذرية العاقلة •

فما هى اذن تلك المظاهر التى تبدى عليها فكرة الضرورة هذه فى النفس ؟ وكيف تنطبق الضرورة على النفس بحيث تحتم عليها أن تهبط الى جسم تدبره وترعاه؟ قد تظهر الضرورة فى صورة الرغبة فى الاستقلال والانفراد • فكل مبدأ مرتبط حقا ببقية المادىء ارتباطا وثيقا ، ولكن له فى نفس الوقت قوامه وكيانه الخاص • والنفس حين تحيا فى العالم المعقول ، تكون فى وحدة تامة مع بقية النفوس ، ومع النفس الأولى • ولكن الضرورة تقضى عليها بأن تؤكد استقلالها وانفرادها • فهى تود أن توجد قائمة بذاتها ، وأن تنفرد بنفسها ، وتنفصل عن الكل الذى تعيش مندمجة فيه • ولا شك أن الذى يحضها على هذا الاستقلال ضرورة كامنة فى كل موجود ، تدفعه الى أن يؤكد ذاته ويثبت فرديته ، بدليل

IV, 3, 13.

(١)

IV, 3, 15.

(٢)

أن انفصال النفس طويلا عن العالم المعقول يجلب عليها أضرارا « فهي تغدو جزئية ، وتنزل وتضعف ، وتدب الكثرة في فعلها . ولا تأمل الا أجزاء » (١) ، مع أنها في الأصل كانت تشارك النفس الكلية في تدبير العالم ، ولكنها مع ذلك تصر - في وقت من الأوقات - على هذا الاستقلال ، لأن الضرورة تدفعها اليه في الوقت المعلوم .

ولكننا مع ذلك سنظل نتساءل : ما هي القوة الدافعة التي ترغمها على الاستقلال بذاتها وتدبير جسم خاص بعينه ؟ وأي الدوافع تطيعها النفس حين تستقل ؟ يجب أفلوطين عن هذا السؤال بقوله : « ان ما يدفع النفس الى الانفراد والاستقلال بذاتها ، هو رغبتها في محاكاة المبادئ التي تملو عليها . فهي تود أن تأتي من عندها بنظام يتفق مع ما رأته في العقل ، وهي تشتاق الى تحقيق هذا النظام وكأنها حامل به ، تسهر بآلام الوضع ، وترغب دائما في الخلق والاتساج » (٢) . ولا شك أن فكرة التقليد والمحاكاة هذه ، تقرب من فكرة التشبه بالله التي ترددت كثيرا في تفكير أفلاطون ، وكانت من الدعائم الأساسية التي بنى عليها مذهب الأخلاقي . فاذا كانت النفس تريد محاكاة المبدأ الذي يملو عليها وهو العقل ، فلا شك أن العقل بدوره لا يستمد النظام والحكمة الا من الواحد ، وبهذا تكون النفس بدورها راغبة في التشبه بالواحد الأول .

ولكن لم لم يوجد الأول وحده؟ ولماذا قضت الضرورة بأن يحاكيه كل مبدأ تال له في قدرته عن الخلق والتنظيم، وفي طبيعته الفياضة المنتجة؟ وما الذي كان يمنع من أن يظل الأول في وحدته ، فلا يقوم بجانبه مبدأ آخر يستأثر لذاته بجزء من العالم ينظمه ، كما تفعل النفس مثلا ؟ يجب أفلوطين عن هذا السؤال اجابة لها مغزاها الهام ، فيقول : « لا ينبغي أن يوجد شيء واحد فحسب ، والا لظل كل شيء خفيا ، ما دامت الأشياء

IV, 8, 4.

(١)

IV, 7, 13.

(٢)

لا تكون لها في الواحد أية صورة متميزة ، ولو كان الواحد يظل ساكنا
في ذاته ، لما وجد أى موجود خاص ، ولو لم توجد من بعد الواحد
مجموعة الموجودات التي لها مرتبة النفوس لما كانت تلك الكثرة من
الموجودات الصادرة عن الواحد • كما أن النفوس لا ينبغي أن توجد
وحدها ، دون أن تظهر آثار فعلها ، فمن الخصائص الكامنة في كل طبيعة
أن تنتج من بعدها ، وأن تنمي ذاتها سائرة من مبدأ غير منقسم ، هو نوع
من البذرة الى ناتج حسي ، ويظل الحد السابق في المكان الخاص به ،
ولكن ما يحدث ينتج عن قوة كامنة كانت فيه ، (١) •

ففي هذه الفقرة يحمل أفلوطين على الوحدة المطلقة ، كما قالت بها
المدرسة الأيلية مثلا ، ويرى الكثرة ضرورية كالوحدة تماما • ولا بد
لتحقيق الكثرة من أن يكون لكل مبدأ فاعلية تمكنه من خلق وتديير
ما يتلوه ، فهذا وحده يتحقق تنوع الموجودات ، ويظهر العالم على
صورته المتعددة الأوجه • غير أن هذا التعدد ليس مطلقا ، ولا يشتمل
على كثرة من الموجودات يستقل كل منها عن الآخر ولا تربطه به أية
رابطة ، وانما ستنظر القوة الأولى متمثلة في جميع الموجودات حتى أديانها
مرتبة • فقوة الواحد هي الخيط الذي يمتد من أعلى مراتب الوجود حتى
أديانها ، ويجمع بينها كلها في وحدة شاملة. ومن هنا كان التعدد والكثرة
ضروريا ، لأنه دليل قوة الواحد وبرهان قدرته • وعلى ذلك فحين تنفرد
النفوس بجزء خاص من الكون ، هو جسمها ، لتدبره وتنظمه ، فهي
انما تطيع في ذلك تلك الضرورة التي حتمت عليها أن تعكس قدرة
الواحد على الوجود المحسوس - وأن تنظم هذا الوجود لتواصل بذلك
سلسلة الفيض والصدور ، التي تمتد فيها قوة الواحد بلا انقطاع •

فهبوط النفس الى بدن خاص تدبره هو اذن ضرورة محتومة •
وأفلوطين يعمم هذه الضرورة على كل مراتب الوجود ، وجميع حوادثها

العالم ، على نحو يذكرنا كثيرا - كما قلنا من قبل - بطريقة التفكير الرواقية . فهو مثلا يقول « ليس لنا أن نعتقد أن ثمة حوادث معينة تخضع وحدها للنظام ، بينما لا يرتبط غيرها بشيء ، بل يسير اعتباطا . فان كان يلزم أن يحدث كل شيء وفقا لعلل ونتائج ضرورية ، وتبعاً لمبدأ واحد ونظام واحد ، فلا بد أن نؤمن بأن هذا النظام وذلك الارتباط يمتدان الى كل صغيرة وكبيرة » (١) وفي هذا ما يقطع بأن أفلاطون من أنصار فكرة الضرورة ، وبأنه لا يجعل هبوط النفس الى الجسم صادرا عن فعل ارادى على الاطلاق .

ولكن ألا نلمس لدى بقية الفلاسفة ، وخاصة أفلاطون ، رأيا آخر في هذا الصدد ؟ ألم يرد أفلاطون هبوط النفس الى خطيئة ارتكبتها ، فاستحقت عليها هذا الجزاء ؟ ان الخطيئة فعل ارادى حر ، والا لما عوقبت النفس عليه بللهبوط الى العالم المحسوس ، فكيف نوفق بين هذه الحرية التي ينطوى عليها مذهب أفلاطون ضمينا ، وبين فكرة الضرورة كما قال بها أفلاطون ؟

الواقع أن أفلاطون ذاته قد تبسه الى هذا الاختلاف ، ولكنه رأى أن من الممكن التوفيق بين الضرورة والحرية في هذا الصدد . فهو من جهة يعترف بأن النفس قد أخطأت ، وبأن هبوطها الى هذا العالم انما هو جزاء لها على خطيئة اقترفتها « فالخطيئة مزدوجة : هي تلك التي تتهم بها النفس لهبوطها ، وتلك التي يكون قوامها الأفعال المرذولة التي ترتكبتها حين تأتي هنا . فالأولى هي حالة هبوطها ذاته . . » (٢) وفي هذا ما يؤكد اعترافه بأن هبوط النفس الى هذا العالم خطيئة ، بل فيه تلميح الى فكرة « الخطيئة الأولى » كما ظهرت فيما بعد عند المسيحية ، اذ يرى أن حالة هبوط النفس ذاتها هي جزاء على الخطيئة الأولى ، وهي خطيئة متميزة

IV, 3, 16.

(١)

IV, 8, 5.

(٢)

عن الخطايا الأخرى التي ترتكبها النفس بعد هبوطها الى هذا العالم . وقد نرى في هذا تعارضا مع ما سبق أن أوردناه من النصوص التي تؤكد تحكم الضرورة المطلقة في هبوط النفس ، ولكن أفلوطين يسارع الى محو ذلك التناقض ، ذاكرا أن الحرية متضمنة في الضرورة ، أي أنها إحدى حالات الضرورة . فقد تنظر الى الخطيئة على أنها فعل تام الحرية، ولكن الواقع أن الانفعالات التي تؤدي بنا الى الخطيئة مرتبطة بالقانون الطبيعي الأزل الذي يتحكم فيها ويحددها (١) . فالخطيئة اذا نظر اليها بوصفها حادثا فرديا ، كانت بالفعل مظهرا من مظاهر الحرية ، أما اذا ربطت بالنظام الكوني العام ، كانت بدورها حادثا يتحكم فيه النظام الكوني العام . وبهذا يوفق أفلوطين بين فكرتي الضرورة والحرية في هبوط النفس .

فاذا أصر البعض ، رغم علمهم بأن هبوط النفس الى البدن أمر يتحكم فيه الضرورة الكونية العامة ، على القول بأن هذا الهبوط أمر مذموم كان خيرا ألا يقع ، فان أفلوطين يرد على هذا الاعتراض بالحجج الآتية :

١ - علينا أن نتذكر دائما أن هبوط النفس ليس تاما « فليس صحيحا أن كل نفس تفوض بأكملها في المحسوس ، حتى نفسنا ذاتها ، ففيها شيء يظل دائما في المعقول » (٢) . ولقد تكلمنا من قبل عن مشاركة النفس في الطبيعة المنقسمة والطبيعة اللانقسمة معا . فهي تنقسم حين تحل في أبدان ، ولكنها تظل مع ذلك ترنو بأبصارها الى العالم المعقول الذي هبطت منه ، ولولا ذلك لما كان في وسعها أن تغادر العالم المحسوس على الاطلاق ، ولظلت الى الأبد رهينة الحس والمادة . فهبوط النفس

Ibid.

(١)

IV, 8, 8.

(٢)

وورودها الى العالم المحسوس ليس اذن اندماجا تاما منها في هذا العالم .

٢ - ان لهذا الهبوط نفسه فائدة ، وان بدا لأول وهلة أمرا ضارا في كل الأحوال . فبواسطته تتم سيطرة النفس على العالم المحسوس ، ويسرى النظام في كل الأشياء . فلولا تغلغل النفس فيها ، لدب الاضطراب والتفرق في كل شيء (١) . فهبوط النفس الى عالم الأجسام ضرورى لبعث النظام والجمال فيه ، بشرط ألا تنصرف النفس تماما اليه .

ولكن هل تقتصر فائدة هبوط النفس على العالم المحسوس ، وهلا تستفيد النفس بدورها من هبوطها ؟ الواقع أن أفلوطين يؤكد أن لهبوط النفس فائدة لها هي ذاتها ، مما جعله في هذا الصدد مخالفا لأفلاطون خلافا صريحا . ففي النفس قوى عديدة ، بعضها يمارس على خير وجه خلال اقامتها في العالم العقول ، وبعضها الآخر يظل في ذلك العالم في حالة كمون ، ولا يتحقق أو ينتقل الى الفعل الا اذا هبطت النفس الى العالم المحسوس (٢) . ففي هذا الهبوط اذن تنمية لتلك الملكات التي لها صلة بالعالم المادى ، بل للملكة الخلق والفعل فيها . ثم ان في هبوط النفس زيادة في خبرتها وتوسيعا لمعارفها . فليس مما يشرف النفس على الاطلاق أن تجهل الشر ولا تكون لها به أية خبرة ، بل ينبغى لها أن تهبط الى العالم المحسوس وتمارس شروره فتفيد من ذلك في اتجاهين : اتجاه معرفة الشر وطبيعة الرذيلة (٣) ، واتجاه معرفة الخير بمزيد من الوضوح ، بعد أن تقارنه بضده (٤) . فنفوسنا من ذلك النوع الذى لا يمكنه معرفة شيء الا بممارسته ، وبهذا تزيد معرفتها به وبضده ،

IV, 8, 2.

(١)

IV, 8, 5.

(٢)

Ibid.

(٣)

IV, 8, 7.

(٤)

أما النفس الكلية فليست في حاجة الى ممارسة الشر لكي تعرفه أو تعرف الخير ، لأنها تدركهما بالتأمل فحسب .

وهكذا تأبى النزعة اليونانية الا أن تتردد في تفكير أفلوطين رغم كل شيء ، فيؤكد ضرورة هبوط النفس الى العالم المحسوس ، ويصر على أن له فائدته للنفس وللعالم المحسوس معا ، رغم أن فلسفته كانت كلها متجهة الى العالم الأعلى والى تأمل الخير .

علاقة النفس الجزئية بالجسم :

فما هي العلاقة الحقيقية التي تقوم بين النفس والجسم حين تهبط اليه ، وما هو معنى كلمة « في » حين نقول ان النفس في الجسم ؟ يستعرض أفلوطين مختلف الاقتراحات التي تتقدم بها المذاهب المختلفة لتقريب فكرة الصلة بين النفس والجسم الى الأذهان ، وذلك في الفصول من ٢٠ الى ٢٣ من المقال الثالث من هذه الساعية . والواقع أن بحثه المفصل لهذا الموضوع ، ومناقشته الدقيقة لكل رأى قيل في هذا الصدد ، لدليل على أن مشكلة اتصال النفس بالجسم ، أو الروحى بالمادى بوجه عام ، كانت عنده مشكلة رئيسية ظلت ماثلة طويلا في ذهنه . ومن هنا نستطيع أن نقول انه قد استبق الفكر الحديث - الى حد ما - في الاهتمام بهذا الموضوع . فمن الآراء الشائعة أن مشكلة الصلة بين المادى والروحى لم تظهر على حقيقتها ، ولم تصبح من مشاكل الفكر الرئيسية ، الا على يد ديكارت ، وأن التفكير اليونانى لم يعبأ كثيرا بهذا الموضوع . ولكن الواقع أن أفلوطين ينبغي أن يستثنى من هذا الحكم العام ، اذ انه ان لم يكن قد أتى بحل مرض لهذه المشكلة ، فانه قد اهتم بها اهتماما غير قليل ، وأدرك خطورتها من حيث هي مشكلة فلسفية رئيسية .

فبأى معنى ، اذن ، تكون النفس « في » البدن ؟ هل هي فيه وكأنها في محل ؟ انها هي التي تحوى الجسم ، بالأحرى ، وليس هو الذى

يحيويها • ثم ان المحل فكرة مجردة ، فلن تكون هي التي تفسر لنا
العلاقة بين الجسم والنفس •

ومن الفلاسفة من قال ان النفس في الجسم بوصفها جزءا منه ،
وهؤلاء هم الماديون • وأخصهم بالذكر الرواقيون ، ولكن هل صحيح
أن النفس جزء من الجسم ؟ الواقع أن البراهين التي فند بها أفلوطين
مادية الرواقين ، والتي أوردناها عند الكلام عن طبيعة النفس ، تكفي
للرد على هذا الرأي الرواقى • أما اذا قيل - بعكس ذلك - ان النفس
هي الكل ، والبدن هو أجزاؤها المختلفة ، فالرد على ذلك أن النفس لو
كانت كلا مركباً من أجزاء هي البدن ، لكان معنى ذلك أنها مادية ،
وهو الرأي الذى فنده أفلوطين تفصيلا فى نفس الموضوع •

أما رأى أرسطو الذى يشبه علاقة النفس والجسم بعلاقة الصورة
باليولى ، فيرفضه أفلوطين على أساس أن الصورة مرتبطة باليولى
لا تنفصل عنها ولا تفارقها ، فهي متعلقة بها ، معتمدة عليها ، أما النفس
فهي مستقلة عن الجسم ، سابقة عليه ، بل هي تضىف عليه الصورة ،
أى أنها ليست صورة ، وإنما مصدر الصور (١) •

وهناك رأى أقرب الى الصواب ، هو القول ان النفس توجد فى
البدن كما يوجد الريان فى السفينة • ووجه الصواب فى هذا التشبيه
هو أن الريان غالب على السفينة ، موجه لها ، مستقل عنها ، تماما كالنفس
بالنسبة الى الجسم • ولكن تغلق النفس فى الجسم كله ، وفى كل
أجزائه ، مختلف عن وجود الريان الذى لا يحتل من السفينة الا جزءا
ضئيلا • كما قد يفيد القول ان علاقة النفس بالبدن كعلاقة الريان بدفته ،
فهنا نستطيع حقا تفسير سيطرة النفس على الجسم ، ولكننا لا نستطيع
تفسير الاندماج بينهما أو تصوره •

فكل محاولة لتصور العلاقة بين النفس والجسم ، على أساس «احتواء» الجسم على النفس بأية صورة من الصور ، هي محاولة فاشلة منذ البداية ، ولهذا ينحاز أفلوطين الى جانب الرأى الأفلاطونى القائل ان البدن بالأحرى هو الذى يوجد فى النفس • فالنفس هى الحد الأسمى على الجسم ، والأكثر منه اتساعا لأن فيها جزءا لا يختلط بالجسم على الاطلاق • لهذا لم يكن ارتباطها بالجسم ارتباطا يعتمد عليه ، بل هو الذى يعتمد عليها ، وهو الذى يمكن أن يقال عنه انه داخل فيها ، بمعنى معين. فعلى اذن أن تصور علاقة النفس بالجسم على نحو يختلف تماما عن تصور القائلين باحتواء الجسم عليها • والواقع أننا لن نجد لدى أفلوطين رأيا ايجابيا يوضح فيه العلاقة بين النفس والجسم على نحو محدد ، وكل ما سنهتدى اليه فى هذا الصدد هو طائفة من التشبيهات • ومن أشهر التشبيهات المأثورة عن أفلوطين ، تشبيه الأنوار • فهو يشبه مراتب الوجود كلها بسلسلة من الأنوار الصادرة عن منبع واحد ساكن. والنفس هى ذلك النور الذى يجتذبه الانعكاس الباهر على صفحة الأشياء التى ينيرها ، وهى تتجه بكل عنایتها الى الأشياء التى تنيرها « مثلما يتتبع الملاح بكل حواسه الى سفينته حين تقاذفها العواصف وينصرف عن ذاته حتى ينسى أنه مهدد بأن تجرفه العاصفة ، (١) • والعلاقة هنا هى علاقة نور يشغله الاهتمام بالأشياء التى ينيرها •

وفى موضع آخر لا يجد أفلوطين فى تشبيه الأنوار هذا ما يفى بالفرض عن علاقة النفس بالجسم تماما ، لأن مصدر النور اذا غاب عن الجسم ، لقدما الجسم مظلمما فى الحال ، أما فى حالة النفس فان الجسم يحتفظ بقدر من أثرها بعد مفارقتها له ، ودليل ذلك نمو أظافر الموتى وشعرهم الى حد ما • فالأصح أن يقال ان العلاقة بين الاثنين كعلاقة مصدر للحرارة بشيء ساخن ، لأن مصدر الحرارة هو أصل سخونة

الشيء ، وفي نفس الوقت تظل هذه الحرارة بعض الوقت في الشيء الساخن بعد أن يبعد عنه مصدرها (١) .

وعلى أية حال فالعلاقة بين النفس والجسم لا تظهر عند أفلوطين ، كما قلنا ، الا من خلال تشبيهات . ولقد أشار أفلوطين في موضع معين الى رأى لو توسع فيه لكان عظيم القيمة ، غير أنه اكتفى بأن يشير اليه تلميحاً فحسب ، وذلك حين قال : « ... لم يوجد جسم أبداً في غياب النفس ، ولم يحدث أبداً أن وجدت مادة عدت النظام ، ولكن من الممكن تصور تلك الألفاظ : النفس والجسم ، والمادة والنظام ، بأن يفصل أحدهما عن الآخر بالفكر ، فللمرء أن يفصل بفكره وعقله عناصر كل مركب ، (٢) . فهنا يشير الى أن الفصل بين النفس والجسم عقلي بحت ، وأنه من نوع التحليل الذي تقوم به على المركبات دون أن تفقد هذه وحدتها وتماسكها . ولا شك في أن رأيه عن النفس والجسم بوصفهما حقيقة واحدة لا يفصل وجهاها الا بالتجريد ، هذا الرأى يتعارض تماماً مع ما أكده مرارا من أولوية النفس وسبقها على الجسم وخلقها له ، ومع تلك التفصيلات التي تحدث بها عن هبوط النفس من مقرها الأعلى ، الذي كانت فيه بريئة من كل مادة . فرأيه هنا أشبه بأراء المذاهب النسبية الحديثة ، ولا يمكن أن ننظر اليه الا على أنه لمحة سريعة ، طافت بخاطره ، ولكنها لم تحتفظ فيه طويلاً بآثارها ولم تتردد بعد ذلك على ذهنه .

وعلى أية حال فلا شك في أن رأى أفلوطين عن العلاقة بين النفس والجسم لم يكن مستقراً . فهو من جهة يؤكد أن النفس والجسم شيئان متميزان لا يمكن أن تقوم بينهما أية علاقة ، وانما يتعارضان تعارضاً تاماً مما يجعل تصور أى نوع من التداخل بينهما مستحيلاً . ومن جهة أخرى

IV, 4, 29.

(١)

IV, 3, 9.

(٢)

نراه يؤكد أن الجسم ليس سوى نتيجة صادرة عن النفس ، وأنها هي التي تخلقه . ورغم أنه لم يحدد في هذه الحالة الأخيرة كيف تنشأ المادة عن النفس ، فإنا سنظل نتعجب لم يقوم بين العلة والمعلول هذا التضاد التام ، ولم كان اختلاف الجسم عن النفس أشد كثيرا من اختلاف النفس عن العقل ، والعقل عن الواحد (١) . فتفكير أفلوطين في هذا الصدد لم يكن محددًا واضح المعالم ، ولم يكن في وسعه أن يصل إلى رأى قاطع بشأن العلاقة بين النفس والجسم ، وإن كان قد أدرك كثيرا من مواطن الضعف في المذاهب السابقة عليه .

والنتيجة التي نخلص إليها من بحث أفلوطين في علاقة النفس بالجسم أننا إذا نظرنا إلى هذه العلاقة بوصفها علاقة مكانية ، فلن نصل على الإطلاق إلى فهم طبيعة الصلة بينهما . فليست النفس في الجسم كأنه محل حاو لها . ولكن ، هل تنعدم العلاقة المكانية بين قوى النفس ، بدورها ، وبين الجسم ؟ وهل لا توجد كل من قوى النفس في موضع معين من الجسم ، وتبدى فاعليتها بواسطته ؟ لا بد أن يكون لكل قوة من هذه القوى موضع أو مكان من الجسم تتخذه أداة لها ، وإلا لما عرفت الحياة إلى الجسم سيلا (٢) . فالنفس تهب كل عضو قدرة مطابقة للوظيفة التي يمكنه أداؤها ، ومن هنا كان لا بد من تحديد موضع معين للقوى المختلفة . فالأبصار في العين ، والسمع في الأذن ، والذوق في اللسان ، واللمس في الجسم كله (٣) . أما إذا تمادينا في فكرة وضع كل قوة من قوى النفس في محل ، فسوف تنتهي إلى القول بنوع صريح من المادية . فإذا قلنا مثلا إن الأعصاب هي أصل الحركة ، والحركة هي أصل الحياة ، ثم رأينا الأعصاب تنتهي عند المخ ، فسوف نستنتج من ذلك أن المخ هو

G. Rodier : Etudes de philosophie grecque, Paris, 1928, p. 328. (١)

IV, 3, 20. (٢)

IV, 3, 23. (٣)

أصل الحركة وبالتالي أصل الحياة ، وفي هذا الرأي مادية واضحة (١) .
وينقد أفلاطون ذلك الاتجاه على نحو يذكرنا كثيرا بالنقد الحديث الذي
وجه الى مدرسة السلوكيين في علم النفس فيقول « ان أنصار هذا الرأي
كانوا يأخذون كقضية مسلمة ، القول انه حينما تكون نقطة بداية
الأعضاء ، تكون القوة التي تسيرها . ولكن كان الأخرى بهم أن يقولوا
ان تلك النقطة بداية نشاط هذه القوة » (٢) فلا ينبغي أن نخلط أبدا بين
عمل قوة من القوى أو نقطة بداية فعلها ، وبين هذه القوة ذاتها . ولا يكاد
المراء يجد فارقا بين هذا النقد وبين نقد برجسون للسلوكيين ، في فكرة
مشابهة من أفكارهم ، هي تلك التي جعلوا بها المنح مصدرا أو عضوا
للتفكير ، لا لشيء الا لأنه اذا تعطل المنح ، تعطل التفكير ، ولأن في المنح
مراكز خاصة لقوى معينة في الجسم . فبرجسون أيضا يرد بأن على المراء
ألا يخلط بين نقطة بداية القوى النفسية ، وبين هذه القوى ذاتها .
فالمنح ليس الا أداة - ضرورية حقا - للتفكير ، ولكنه ليس هو التفكير
ذاته .

وعلى ذلك فالاحساس ، ومعها التخيل ، لا يكونان في المنح الا بمعنى
أن قوتيهما تنتهي اليه . ولما كان العقل متصلا بالاحساس والتخيل ، ففي
وسعنا أن نقول ان العقل في المنح ، بهذا المعنى وحده « واذن فالعقل ليس
في الرأس من الوجهة المكانية ، وانما هو فيها لأن الملكات التي في الرأس
تشارك فيه » (٣) ولنلاحظ أن أفلاطون حين جعل المنح مركزيا بهذا
المعنى ، قد انحاز الى رأى أفلاطون ، لا الى أرسطو الذي جعل المركز
هو القلب .

(١) يلاحظ هنا أن أفلاطون يتكلم من الجهاز العصبي ، وهو كشف لم يكن يعرف
في وقت أفلاطون وأرسطو ، ولم يصل اليه العلم اليوناني الا بعد عصرهما .

IV, 3, 23.

(٢)

Ibid.

(٣)

أما بقية الملكات ، فإن أفلوطين يحاول أن يحدد لها نقطة بداية في مواضع معينة ، نلاحظ فيها أحيانا تأثيره بالعلم الشائع في عصره . فالقلب هو مستقر القوة الغضبية ، وذلك تبعاً لتقليد قديم متوارث عن أفلاطون . والتبرير العلمى الذى يأتى به أفلوطين هو أن الدم يكون أنشط ، والقوة الغضبية يلائمها الدم النشط . أما القوة الغذائية والنمية ، التى يمتد فعلها الى الجسم كله ، فانها ترجع الى الكبد ، لأن الغذاء ينتقل فى الدم ، والشرايين التى تحمل الدم تتخذ نقطة بدايتها من الكبد ، وكان ذلك الرأى بالطبع متأثراً بالحالة العلمية السائدة ، إذ أن من المعروف منذ جالينوس أن حركة الدم فى الشرايين ، إنما هى حركة من الكبد وإليه ، أى أن الكبد هو مركز حركة الدم '١' ، أما الدورة الدموية التى تبدأ وتنتهى عند القلب ، فلم تكشف الا على يد « هارفى » فى العصر الحديث .

والذى تنتهى إليه من هذا كله أن النفس بأكملها لا تتخذ من الجسم محلاً ، وكذلك قواها ، ولكن هذه القوى تستخدم أعضاء معينة من الجسم ، وبهذا المعنى وحده نستطيع أن نقول ان قوى النفس تكون فى أعضاء الجسم . وبهذا يكون الطريق ممهداً للكلام عن الموضوع التالى ، وهو قوى النفس .

قوى النفس

على الرغم من أن أفلوطين قد تحدث عن وحدة النفوس ، وأكد أن النفس الفردية انما تستمد من النفس الكلية الشاملة وترجع في النهاية إليها ، فليس لنا أن نفهم من هذا أن لكل النفوس قوى واحدة ، وأن الملكات لا تتغير بتغير الأنواع المختلفة من النفوس . ذلك لأن من النفوس ما تهبط الى جسم ، ومنها ما تظل مفارقة . ولا جدال في أن هبوط النفس الى الجسم ينمى فيها قوى لم تكن لتحتاج إليها لو ظلت بعيدة عن التعلق بأى جسم . وعلى هذا الأساس سنعرض لقوى النفس المختلفة ، موضحين الى أى النفوس تنتمى هذه القوى ، والى أى حد نجح في تفسير عمل كل قوة منها .

الذاكرة :

يحرص أفلوطين على أن يجعل من الذاكرة ملكة تنتمى الى النفس وحدها ، لا الى المركب من النفس والجسم . فليس للبدن شأن فيما تذكره النفس ، وخاصة اذا كان ذلك تذكرا لعلم من العلوم . وهو لا يقبل على الاطلاق ذلك الرأي الرواقى الذى يجعل من التذكر انطباعا لعلاجات على الجسم ، أو يشبهه بضربة الخاتم على الشمع (١) . فكل هذه تشبيهات غير دقيقة ، وانما يكون الوصف الصحيح للأثر الذى يحدث في النفس هو أنه نوع من العقل ، وليس انطباعا ماديا .

ومن الأدلة التي يسوقها أفلوطين للدلالة على أن الذاكرة لا يمكن أن تكون انطباعا ماديا ، أنها لو كانت كذلك ، لما احتاج المرء الى جهة ليتذكر ، ما دامت الانطباعات موجودة على الدوام . ولو صح أن الذاكرة انطباع مادي ، لما أدى المران الى تقويتها ، لأن الانطباع المادي لا يزيد بالمران ، وانما تقوى الملكة النفسية ذاتها . والمران فعل ايجابي تقوم به النفس ، أما الانطباع فسلبي ، فلو كان التذكر انطباعا لازداد قوة كلما ازدادت النفس سلبية ، لا العكس (١) . ثم ان النفس تتذكر أفكارا لم تحقق ، ورغبات لم تتجاوز مرحلة التخيل وحده ، وتلك كلها أمور لم تمر على الجسم بعد ، فكيف يكون الجسم عاملا من عوامل تذكرها ؟ الحق أنه اذا كان للبدن دور يؤديه في التذكر ، فهو بالأحرى اعاقه التذكر ، كما يحدث للثمل .

وعلى ذلك ، ففي نقد أفلوطين للمادية الرواقية نراه يجعل من التذكر ملكة خاصة بالنفس وحدها . وقد توهم من ذلك أن الذاكرة قوة كامنة في كل النفوس ، مهما اختلف مراتبها وطريقة الحياة التي تحياها . ولكن الواقع أن الذاكرة لا ترتبط الا بحياة معينة للنفس ، هي تلك الحياة التي يتحكم فيها الزمان أو أى نوع من التغير بوجه عام ، اذ أن الذاكرة تختص دائما بشيء كان ولم يعد له وجود . فحياة النفس في العالم المعقول لا تقترن بها ذكريات : ألسنا نجد النفس ، حتى في عالمنا هذا ، تنصرف عن العالم المحسوس ، وتكاد تنساه نسيانا تاما ، كلما شاعت أن تتفرغ للتأمل والتفكير ؟ (٢) فالأحرى اذن أن تستغنى النفس عن ذكرياتها اذا كانت في العالم المعقول . فكل شيء في العالم المعقول ثابت لا يتطرق اليه التغير، وكل الماهيات حاضرة فيه أزلا ، وليس في تأمل النفس للماهيات المعقولة أى تعاقب زمني ، وبالتالي أية ذاكرة .

IV, 6, 3.

(١)

IV, 3, 32.

(٢)

فانقسام العقول وتدرجها انما يكون في الرتبة فحسب ، لا في الترتيب
الزمنى ، اذ ان السابق واللاحق في التصورات لا صلة لهما بالزمان ،
ولا ينجم عنه ان يكون التفكير في السابق قبل التفكير في اللاحق ، (١) .
فتأمل العقول اذن لا يتم في زمان ، وبالتالي لم تكن النفس في ذلك
العالم محتاجة الى ذاكرة ، ما دامت الذاكرة هي استعادة الماضي ، أى أنها
مرتبطة أساسا بالزمان والتغير . ففي العالم المعقول يظل كل شيء ثابتا (٢) ،
وتكون للنفس بموضوعاتها علاقة لا تتغير ، بل لا تعود هي والعقول الا
شيئا واحدا ، فلن تكون بها الى الذاكرة حاجة .

وعلى هذا الأساس ينفي أفلوطين التذكر عن نفوس الكواكب ،
فتلك النفوس تتعقل على الدوام ، وتذكر موضوعات تعقلها مباشرة ،
دون حاجة الى استدلال واستنباط (٣) . وهي تحيا حياة دائمة ،
فلا حاجة بها الى تذكر حياة ماضية . والزمان عندها لا وجود له ، وانما
نحن الذين نقسم الزمان الى أيام وسنين تبعا لوجهة نظرنا الخاصة ، أما
النجوم ذاتها فتحيا حياة دائمة لا تغير فيها . وبالمثل ينفي أفلوطين الذاكرة
عن النفس الكلية ، أى المبدأ المنظم للعالم (زيوس كما يسميه أحيانا) ،
اذ أن المبدأ المنظم لا يتردد ولا يعرف الريبة أو الشك ، بل تظل ارادته
ثابتة لا يتطرق اليها تغير .

ففى العالم المعقول ، وفى عالم الأفلاك العليا ، لا تكون النفس فى
حاجة الى ذاكرة . واذن فأين يبدأ التذكر ، وفى أية مرحلة من المراحل
التي تمر بها النفس تنمو لديها تلك الملكة ؟ ان التذكر مرتبط بالتغير
والزمان والفردية . فطالما أن النفس متحدة اتحادا ثابتا لا فردية فيه مع
النفس الكلية فى العالم المعقول ، فلن تكون فى حاجة الى الذاكرة ، ولكنها

IV, 4, 1.

(١)

IV, 3, 25.

(٢)

IV, 4, 12.

(٣)

ما أن تهبط من هذا العالم المعقول ، حتى تبدأ لديها ملكة التذكر ، إذ أنها تستعيد ذكريات أقامتها مع العالم المعقول ، وهى الذكريات التى كانت كامنة فيها بالقوة خلال حياتها فيه ، وتنتقل الى الفعل حين تغادره (١) . وكذلك الحال حين تغادر النفس عالمنا هذا ، وتبدأ فى الصعود . وفى هذه الحالة أيضا تظل لها ذكريات حياتها الأرضية حتى خلال أقامتها فى عالم السماء (الذى هو أدنى من عالم العقولات) .

فالذاكرة اذن تنتمى الى حياة النفس فى عالمنا هذا ، وفى كل حياة زمانية مرتبطة به وقرية منه . أما اذا بحثنا ملكة التذكر ذاتها ، فى النفس الانسانية ، فسنجد أفلوطين يأتى هنا بأراء نفسية قيمة ، تجعلنا نعهده باحثا مدققا فى ميدان علم النفس ، على صورته القديمة بالطبع .

فالذاكرة لا ترجع الى الاحساس . وليست القوة الحاسة هى القوة المتذكرة ، لأنه لو كانت الملكتان واحدة ، لوجب أن نحس الأفكار العلمية مثلما نتذكرها ، وهو محال (٢) . ولكن على الرغم من أن الذاكرة ليست هى والاحساس ملكة واحدة ، فان أفلوطين قد أكد أهمية الانتباه بوصفه عاملا هاما من العوامل التى تعين على التذكر . فقد تمر على المرء أشياء عارضة لا يتببه لها ، فلا يتذكرها ، وذلك مثلما يحدث حين يسير المرء نحو وجهة معلومة ، أن ينسى ما مر به خلال الطريق لانتباهه الى الهدف الذى يقصده (٣) . فالذاكرة ، مع كونها مختلفة عن ملكة الاحساس ، تزداد قوة بازدياد الانتباه .

أما علاقة الذاكرة بالملكة المخيلة ، فتختلف تبعا للموضوعات التى تتخيل . فالأشياء المحسوسة يكون تذكرها بادراك صورتها التى حفظتها المخيلة : أى أن الشيء اذا غاب وظلت صورته فى الملكة المخيلة ، كان

IV, 4, 4.

(١)

IV, 3, 25.

(٢)

IV, 4, 8.

(٣)

ادراك هذه الصورة تذكرنا لذلك الشيء ، بحيث يتفاوت التذكر تبعاً لمدى ثبات الصورة وبقائها (١) . والى هذا الحد يتفق أفلوطين مع أرسطو . أما حين ينتقل الى بحث تذكر المعاني العقلية ، فإنه لا يعترف بوجود صورة في الخيال لهذه المعاني العقلية يتم التذكر بواسطتها ، كما قال أرسطو . فليست لهذه المعاني صورة الا اذا كانت هذه صور الصيغة اللفظية التي يعبر بها عنها ، أما الفكر ذاته فلا صورة له (٢) . وعلى ذلك فالحسوسات يكون تذكرها بالمخيلة ، وبما يتبقى فيها من صور ، أما المعقولات فلا صورة لها الا من ناحية ألفاظها فحسب ، وبالتالي تكون الذاكرة الخاصة بها ملكة مستقلة عن المخيلة .

والذاكرة قد تكون شعورية أو غير شعورية . وقد فرق أفلوطين بين هذين النوعين ، فقال بوجود نوع من التذكر لا يدرك فيه المرء حالياً أنه يتذكر ، فيتابع ميولاً سابقة دون أن يشعر بذلك . ثم يقول ان الذاكرة التي تتم عن وعي أقوى بكثير من الأخرى ، لأن النفس حين تشعر بأنها تتذكر ، تحتفظ باتجاهها الخاص نحو ذاتها ، وتشعر بالفارق بينها وبين الموضوع الذي تذكره ، أما اذا جهلت أنها تتذكر ، فمضى ذلك أنها تنصرف كلية الى موضوع تذكرها (٣) وتسى نفسها في غمار هذا التذكر . ولا جدال في أن وصول أفلوطين الى فكرة الوعي أو الشعور conscience يدل على تقدم كبير في ميدان البحث النفسى لديه ، فاق به من سبقه من فلاسفة اليونان .

الانفعال :

يفترض الانفعال وجود الجسم ، بخلاف الذاكرة . فلا يمكن أن يتتاب النفس انفعال لو كانت مفارقة لبدنها ، وانما يكون للجسم فيه

IV, 3, 29.

(١)

IV, 3, 30.

(٢)

IV, 4, 4.

(٣)

دور أساسي ، وكلما ازددنا تمسكا بالجسم واهتماما به ، ازداد تأثيرنا بالانفعال . وليس معنى ذلك أن الجسم وحده يمكن أن يفعل ، إذ أن الجسم بغير النفس لا يكون حيا ، فلا يستشعر شيئا (١) . فالانفعال اذن يتمي الى المركب من نفس وجسم ، وان كان بالطبيعة الجسمية الصق . والدليل على ذلك أن الرغبات تباين باختلاف الأعمار . فرغبات المرء في طفولته ، غيرها في شبابه ، غيرها في كهولته ، وذلك كله راجع الى اختلاف البدن وأحواله في كل من هذه المراحل (٢) . وكذلك الحال في انفعال كالغضب : فالغضب من جهة يرتبط بالنفس ، لأن المرء لا يغضب الا اذا أدرك أو علم شيئا هو موضوع غضبه . وكثيرا ما يغضب المرء لشيء لم يمسه هو ، بل عرفه من بعيد . ولكن الغضب من جهة أخرى مرتبط بالجسم : « فالاستعداد الطبيعي للغضب ناتج عن تركيب البدن ، فمن كانت مرارته ودمه حارين ، كان أكثر تعرضا للغضب ، ومن لم يكن حار المرارة ، أى كان باردا كما يقال ، كان أقل تعرضا للغضب » . فالغضب اذن يرتبط أصلا بالقوى البدنية ، ويتحكم فيه الدم والمرارة ، لا القوة الغازية وحدها ، ولكنه يقتضى نوعا من الإدراك والتعلل ، بدليل أن أفلوطين قد تكلم عن نوعين من الغضب : أحدهما يبدأ بالجسم فيثير النفس فيما بعد ، والآخر يبدأ بالنفس حين تفكر في ظلم وقع ، فتثير الجسم .

ويعلل أفلوطين الألم تعليلا طريفا : فحين تجتمع طبيعتان متباينتان كالنفس والجسم ، ويعوق اتحادهما شيء ، ينشأ عن ذلك الألم . فالجسم بوصفه طبيعة أدنى من النفس ، يحاول أن يتلقى منها شيئا ، ولكنه لا يستطيع بطبيعة الحال أن يتشبه بها تماما ، وهكذا يظل يتأرجح ، فلا هو بالطبيعة العليا كالنفس ، ولا هو يرضى بأن يظل كما كان ، ومن

IV, 4, 18.

(١)

IV, 4, 21.

(٢)

IV, 4, 28.

(٣)

هذا الاضطراب والتأرجح ينشأ الألم^(١) . فالألم اذن ناشئ عن تلك الطبيعة الدنيا للجسم ، الذى يبدو له على الدوام تقصه بالقياس الى النفس ، أى أنه هو « العلم بانحدار الجسم الذى هو بسبيل أن يحرم من صورة النفس التى يملكها »^(٢) . أما اللذة فهى نقيضه ، أى « علم الكائن الحى بعودة صورة النفس الى جسمه » ويعنى بذلك عودة الانسجام الى ذلك المركب من الجسم والنفس . وهكذا لا يمكننا أن نقول ان اللذة والألم احساسات خالصة ، ما دامت النفس تتدخل بينهما ، كما أنهما من جهة أخرى ليسا مجرد تأثيرات للنفس ، وانما يجمعان بين الطبيعتين .

والألم يبدأ فى الجسم ، لأنه يفعل ، ولكن النفس هى التى تحدد موضع الألم ، أما الجسم فليس فى وسعه هو وحده أن يحدد ذلك . فلا بد اذن فى حالة الألم ، من أن يتأثر الجسم ، ثم تحس النفس . وليس صحيحا أن النفس هى ذاتها التى تتأثر ، فلو صح ذلك لشملمها التأثير كلها ، ولما استطاعت أن تحدد موضع الألم . فاحساس النفس ليس هو ذاته التألم ، بل هو معرفة به ، وتحديد مكانه . ولو كانت النفس هى ذاتها التى تتأثر بالألم ، لأخفقت فى أداء وظيفة المعرفة هذه ، لأن ما يتألم لا يحسن نقل المعرفة دون تحريف ، اذ أن « الرسول الذى يسير وفق هواء ، لا ينقل الأنباء على الاطلاق ، أو على الأقل يحرفها »^(٣) .

الاحساس aisthesis :

الاحساس بدوره يستلزم وجود جسم ، ودور الأعضاء البدنية فيه أساسى ، اذ أن ادراك المحسوسات يقتضى استخدام وسائط من نوع

IV, 4, 18.

(١)

IV, 4, 19.

(٢)

Ibid.

١٣.

هذه المحسوسات (١) . فليس لنا من جهة أن نجعل من الاحساس عملية
جسمية بحت ، اذ أن هذا يؤدي الى الوقوع فى تلك المادية التى تنظر
الى الاحساس على أنه انطباع علامات على الجسم أو انفعال سلبي ، وهى
فكرة يتقدها أفلوطين بشدة . فالاحساس ايجابي *energeia* تشترك
فيها النفس فعليا ، بدليل أنها تقوم بالتمييز بين مختلف الاحساسات .
ثم أن كل احساس على حدة لا يمكن أن يفسر بالانطباع الجسمى .
ففى حالة البصر ندرك الأشياء عن بعد ، بينما الانطباع يستلزم التلاصق
المادى . كما أننا نعزو الى ما نراه مسافة وبعدا ، وحجما ، قد يكون
هائلا ، وهذا كله محال لو كان الابصار انطباعا ماديا ، لأن الصورة
المنطبعة صغيرة ، ثابتة فينا . والواقع أننا لو قربنا الشيء من العين الى
حد الالتصاق بها لاستحالت الرؤية ، مما يقطع بأن التلاصق
المادى ليس هو سبب الابصار . ذلك لأنه لا بد فى الابصار من شيئين:
شيء يرى وشيء يرى . فاذا كان ما يرى متميزا عما يرى ، فنحن نرى
ينبغى ألا يكون ما يرى فى نفس مكان ما يرى ، وبالتالي ينبغى ألا يكون
فيه . فنحن لا نرى ما يوجد فى النفس التى ترى ، بل مالا يوجد فيها ،
وذلك هو شرط الابصار ، (٢) . فالاحساس يقتضى اذن ايجابية النفس ،
وليس سلبيا على طول الخط . لهذا لم يكن فى وسعنا أن نعزوه الى
الجسم وحده .

ولكن ليس لنا من جهة أخرى أن ننسب الاحساس الى انفس
وحدها ، اذ أنه كما قلنا متعلق بالمحسوسات التى يجب أن تدركها النفس
بما يشبهها ، وأن تستخدم الجسم من أجل ذلك . ولو تركت النفس
وحدها لما أدركت أى شيء ادراكا حسيا ، اذ أنها حين تكون وحدها
لا تدرك سوى أفكارها الخاصة وحدها . فلا بد فى الادراك الحسى من

IV, 5, 1.

(١)

IV, 6, 1.

(٢)

شروط ثلاثة : الموضوع الذى يدرك ، والنفس ، والعضو البدنى الذى هو واسطة الادراك . وهذا العضو البدنى هو الذى يتلقى الصورة المحسوسة وينقلها الى النفس ^(١) ، فهو الواسطة بين الموضوع الخارجى وبين النفس .

فاذا بحثنا فى الحواس كل منها على حدة ، وجدنا أفلوطين يولى اهتماما كبيرا لحاسة البصر ، ويخصص لها معظم المقال الخامس من هذه التساعية . ولقد كان همه الأكبر متجها الى نقد فكرة الوسط الهوائى ، الذى قيل انه هو الشرط الأول للابصار . ولا شك أنه فى هذا كان يهدف الى تنفيذ آراء الرواقية ، مثلما يفعل فى كثير من بحوثه المتعلقة بالنفس . اذ أن مادية الرواقين جعلتهم يدينون بفكرة الوسط المادى الذى هو وسيلة الاحساس . والقول ان الاحساس هو انطباع علامة مادية ، يقتضى وجود وسط مادى ينقل هذه العلاقة حتى تصل الى الجسم ، ومن هنا قالوا بالهواء أو الشعاع المضى بوصفه وسطا للابصار . فالابصار عند كريسيوس ، يتم بأن يخرج من انسان العين نفس *pneuma* مركب من هواء و نار حية ، ويتنشر هذا النفس فى الهواء على صورة مخروط تمس قمته العين ، وينقل الى العين صور الأشياء التى يقابلها ، بعد أن يتأثر هذا النفس بالوسط الذى يخترقه . وهكذا علل ضعف الابصار عن بعد ، وصغر صور الأشياء البعيدة ، بأن لهذا النفس بعد محدود يضعف بالتدرج ، حتى يتلاشى ^(٢) . ولما كان هذا الرأى مرتبطا بنظرتهم المادية الى النفس ، فقد عمل أفلوطين على أن يوجه اليه نقده ، وساق لذلك النقد الأدلة الآتية :

١ - الدليل الأول على القول بالتعاطف . فالاحساس يفسر عنده بالتعاطف بين جميع أجزاء الكون الواحد . وهذا التعاطف يتم سواء

IV, 4, 23.

(١)

Rivaud..., p. 378.

(٢)

أكان بين هذه الأجزاء وسط أم لم يكن ، بل ان وجود الوسط يقلل من التعاطف ويعوقه (١) .

٢ - والوسط الذى هو الهواء ، لو كان هو واسطة الابصار ، لوجب أن يفعل فى حالة الابصار ، ولكن الذى يحدث أن الشعاع يشته فحسب ، ولا يجعله يفعل أو يتأثر . ولو كان الهواء هو الذى يتأثر ، لاكتفينا فى حالة الابصار بادراك الهواء القريب من العين ، ولما كانت بنا حاجة الى أن نولى وجهنا شطر الشيء المدرك .

٣ - كما أنه ليس من الضروري أن يكون الوسط مضيئاً حتى تتم الرؤية ، إذ أننا نرى الأجسام المنيرة البعيدة من خلال الظلمة ، مما يؤكد أن الوسط ليس عاملاً من عوامل الابصار ، لأن ظلامه لا يمنع من الرؤية (٢) .

٤ - والقول بانطباع علامة الشيء فى الهواء ، أى فى الوسط ، يستبج أن النفس لا ترى الا علامة معادلة لحجم انسان معين ، بينما الواقع أنها تدرك الأبعاد الكبرى ، وكذلك تدركها كل النفوس الأخرى ، مما يؤكد أن العلامة المنطبعة فى الوسط ليست هى علة الابصار .

٥ - ثم ان الضوء الذى ينبعث من الأجسام ليس فى حاجة الى مطية تنقله ، أى الى وسط هوائى . فمن طبيعة الضوء أن ينتشر فى خط مستقيم ، واذا كان يستخدم الهواء فى انتقاله ، فما ذلك الا بالعرض ، لوجود الهواء بين الأجسام فحسب ، ولو كان محل الهواء خلاء ، لما منع من انتشار الضوء . والجسم الذى يصدر عنه الضوء له فاعلية خاصة ، ومن طبيعة فاعليته أن تصدر هذا الضوء سواء وجد الوسط أم لم يوجد .

٦ - ولو نظرنا الى الهواء على حقيقته لوجدناه فى الواقع عاتقا للضوء بما يعلق به من غبار معتم ، ولا يمكن أن يكون ناقلاً له .

IV, 5, 2.

(١)

IV, 5, 3.

(٢)

ومن هذا كله يتضح لنا أن الضوء مرتبط بمصدره ، وأنه لا يحتاج الى وسط ناقل له ، وأن تفسير الإبصار بوجود وسط يتأثر فينقل الصورة من الشيء المرئي الى العين ، هذا التفسير معقد بلا داع ، لأن الضوء ينتقل مباشرة من المرئي الى العين ، دون الحاجة الى وسط . والواقع أن كلامنا عن « انتقال الضوء » هو من باب المجاز ، لأن الضوء في حقيقة الأمر لاجسمي ، وان كان فعلا لجسم (١) ، وهو أشبه بالصورة في المرآة ناتجة عن فعل الشيء المادي الذي هو صورته ، وان كانت هي ذاتها غير مادية . فالضوء اذن فعل يمتد من الأجسام ، ولا يمكن أن ينتقل على صورة مادية في الهواء .

وكما ينقد أفلوطين فكرة الوسط في الإبصار ، كذلك ينقدها في السمع : اذ أن الرواقين قالوا بوجود وسط في حالة السمع أيضا ، بحيث تصدر الأذن نفسا سمعيا ، ينتشر في موجات دائرية حول الرأس ، مشابهة للموجات التي يبعثها حجر يلقي به في الماء . ولكن لو كان الهواء هو الوسط الذي لا يتم بدونه انتقال الأصوات ، لما أمكننا تمييز الأصوات المختلفة ، لأن الهواء في هذه الحالة يتذبذب على نحو واحد (٢) ، وان اختلف فسيكون اختلافه في الكم ، بينما الأصوات التي نسمعها تختلف في الكم والكيف معا ، لا في الكم وحده (ويلاحظ هنا تناقضه مع فهمنا الحالي لطبيعة الذبذبات الصوتية) . كما أن الصوت قد يسمع دون وجود هواء « كما يحدث مثلا حين تنثني مفضلا ، فتحتك العظام بعضها ببعض ، ونسمع أصوات كسر ، دون أن يكون هناك هواء على الاطلاق » (٣) . فالسمع ، كالبصير ، لا يستلزم وسطا معترضا يقوم بنقل الأصوات . وبهذا يتم أفلوطين الحديث عن الاحساس ، وينقد الآراء الشائعة التي قامت في أغلب الأحيان على أساس من المادية الساذجة .

IV, 5, 7.

(١)

IV, 5, 5.

(٢)

Ibid.

(٣)

خلود النفس

تحدث أفلوطين في المقال السابع من هذه التساعية عن خلود النفس • وقد اهتم في النصف الأول من ذلك المقال بدحض الآراء القائلة بمادية النفس ، أو بارتباطها الوثيق بالمادة ، وهي الآراء التي عرضناها عند الحديث عن ماهية النفس • وإذا كان لنا أن نستدل من هذا الاهتمام الكبير على شيء ، فهو أن أفلوطين قد ساير الرأي التقليدي ، الذي بدأ منذ أفلاطون ، بل ربما قبله ، والذي يعتمد في اثبات خلود النفس على القول بأنها لا مادية بسيطة • ولما كانت المادة وحدها هي التي يسرى عليها التحلل والكون والفساد ، فإن النفس خالدة بالضرورة • ولقد عبر أفلوطين عن برهان البساطة هذا تعبيرا واضحا بقوله « ان كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيبا ، يتحلل الى العناصر التي يتركب منها ، غير أن النفس طبيعة واحدة ، بسيطة ••• فهي اذن لن تقنى » (١) •

ومن أهم البراهين التي استمدها أفلوطين من التراث الأفلاطوني ، برهان الحياة • فالنفس تهب الحياة للجسم ، ولكن من أين تستمد هذه الحياة ؟ انها لا تستمدها الا من ذاتها ، فالحياة كامنة فيها ، والنفس مبدأ الحياة الدائمة ، فلن تفقد هذه الحياة في وقت من الأوقات ، أى أنها لن تقنى « اذ ليست حياة كل الأحياء مستفادة ، والا لسرنا هكذا الى ما لا نهاية ، فلا بد من طبيعة حية منذ البداية ، ينبغى أن تكون غير فانية

وأزلية ، لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء ، (١) فهنا تكرر لذلك البرهان المشهور الذي قال به أفلاطون في « فيدون » لأنه ما دامت النفس هي مبدأ الحياة ، لا تستمدها من الخارج ، فمن المحال أن تفقد هذه الحياة ، وبهذا يثبت خلودها .

والنتيجة التي نستخلصها من ذلك هي أن أفلوطين قد اقتدى بأستاذه الأول أفلاطون ، في براهينه المشهورة على خلود النفس ، وأن البحث العقلي ينتهي بي الى القول بأن الحياة والوجود صفة كامنة في النفس ، وما يتصف دائما بالحياة يكون خالدا بالضرورة . إذ أن « ما يملك الوجود من ذاته ، ومنذ بداية الأمر ، انما يكون موجودا دائما » (٢) . وطالما ظل الوجود وحده فانه يحيا حياة خالصة ، أما اذا اتحد بغيره ، فلن يكف عن الحياة ، بل سيكون هذا الاتحاد مجرد عقبة في طريقه ، يحاول خلالها أن يستعيد حالته الخالصة الأولى بأسرع ما في استطاعته .

واذن ففي الميدان العقلي لا نستطيع أن نقول ان أفلوطين قد أتى في هذا المضمار بجديد . ولكنه لا يكتفى بهذه البراهين العقلية على خلود النفس بل يتحدث عن دليل آخر يتمشى مع نزعتة الصوفية . فأنت لا تؤمن بخلود نفسك ، لأنك تراها مثقلة بالجسم ورغباته . ولكنك اذا شئت أن تدرك طبيعة النفس على حقيقتها فلا تتأملها وهي مختلطة بالجسم ، وانما عليك أن تحاول تجريدتها من هذا العنصر الغريب عنها ، وأن تنظر اليها في ذاتها . ولما كانت حياتنا في هذا العالم مرتبطة بالجسم ضرورة ، فان الوسيلة الوحيدة لادراك طبيعة النفس خالصة ، هي أن تظهر نفسك من التعلق بالجسم ، وتدريبها على التأمل الخالص للحقائق العليا ، التي هي واحدة منها . وعندئذ ، حين تصل النفس بعد هذه التقيّة

IV, 7, 9.

(١)

Ibid.

(٢)

الصوفية الى تأمل المعقولات ، وحين تشاهد ذلك العالم الالهى العلوى ، وتعلم أنها تنتمى فى أصلها اليه ، ستوقن حقا بأنها خالدة (١) . وهنا لن نكون بحاجة الى براهين فعلية واستدلال تدريجى لثبوت خلود النفس ، بل يكفى أن تتأمل النفس ذاتها ، بعينها الباطنة لتدرك طبيعتها الحقة ، التى هى من نوع الهى لا يتطرق اليه الفناء . فالاستغراق فى التأمل الصوفى الباطنى وسيلة تثبت بها النفس من خلودها . وهنا نجد أفلوطين لا يكتفى بالبراهين العقلية الاستدلالية ، بل يكملها بهذا اليقين الصوفى الباطن ، الذى يمشى مع نزعته العامة فى تكلمة العقل ، اذا قصر ، بالالتجاء الى العيان الصوفى المباشر (٢) .

ومع ذلك ، فإن أفلوطين لا يكتفى أيضا بهذا النوع الثانى من البرهان ، بل يأتى من بعد البراهين العقلية والشواهد الصوفية ، ببرهان دينى مستمد من المعتقدات الشائعة فى عصره . فلو كانت النفوس فانية، لما أمرتسا الآلهة بتهدئة نعمة النفوس التى أسيء اليها خلال حياتها ، ولما دعنا الى تكريم الموتى وتبجيلهم . وان النفوس التى رحل أصحابها، لظل تؤدي لنا نفعا جزيلًا ، اذ تعلمنا أشياء كثيرة ، وتأتى لنا بنبوءات قيمة تلك هى الشواهد التى يستمدنا أفلوطين من المعتقدات الشائعة ، والتي يحرص على أن يوردها فى ختام مقاله عن خلود النفس، وكأنه لا يريد أن يترك ذلك الموضوع دون أن يستند فيه الى تلك المعتقدات الدائمة فى عصره ، والتي كان يركن الى تأييدها فى كثير من الأحيان . وليس لنا أن ندافع عنه فى هذا الصدد ، بالقول انه كان يجارى عصره فحسب ، فى الاتيان بهذه الشواهد ، فالواقع أنه لم يكن مضطرا الى ذلك لأن فى براهينه العقلية والصوفية الكفاية . ومما له دلالة أنه

IV, 7, 10.

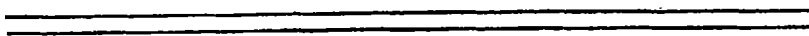
(١)

IV, 7, 15.

(٢)

يسمى هذه الشواهد الخرافية ، دليلا ملموسا ، (١) وكان هذه المعتقدات
الشائعة قد ثبتت وشوهدت لدى الجميع ، وأصبحت هي وحدها التي تقدم
لنا الدليل المحسوس على خلود النفس ... وعلى أية حال ففي هذه
الاضافة الأخيرة نرى أفلوطين مرة أخرى متمشيا مع خرافات عصره
دون محاولة للنقد أو التوير .

ملکفامت



ملحق (١)

المبادئ البذرية

Logoi spermaticoi

أول شرح واضح لفكرة المبادئ البذرية عند اليونان ، هو ذلك الذى أورده أرسطو فى الفصل الرابع من الجزء الأول من كتاب الطبيعة، شارحا فيه فلسفة انكساجوراس الطبيعة ، ففى رأى انكساجوراس أن الأنواع المختلفة التى تتكون منها الموجودات ، كالعظام واللحم والحديد والخشب ، توجد من قبل مشكلة كما هى ، ولكن فى كتل صغيرة الى أبعد حد . أما العناصر الحالية التى نراها ، كالهواء والماء ، فليست عناصر أولية بالمعنى الصحيح ، بل هى تجمعات عظيمة التعقيد ، من هذه الجواهر الأولى - واذن فتكون كل جسم من الأجسام الحالية انما يرجع الى هذه الدقائق الصغيرة التى تتكون منها الأجسام الطبيعية بذورا spermata

وأولى الرواقيون هذه الفكرة مزيدا من العناية ، فهم يفسرون الخلق بأنه أشبه بظهور الخصائص الكامنة فى البنور ونموها . إذ أن الفكرة التى لدى الله عن الأشياء ، والتى يسعى الى تحقيقها بخلق هذه الأشياء ، هى أشبه ببذرة يتولد عنها ذلك الشيء بالضرورة فى الوقت المحدد ، ومن هنا أطلقوا على هذه الأفكار الفاعلة التى تنتج عنها الأشياء اسم « المبادئ البذرية » . وهذه المبادئ الفاعلة تنتشر فى الكون بحيث يكون لكل كائن مبدؤه البذرى الذى يفسر توالد الأفراد وبقاء الجنس . فلكل انسان مبدأ بذرى مزدوج ، تتطوى عليه أجسام الوالدين ونفوسهما . ويولد الطفل شيئا بأحد والديه تبعا لتغلب

بذرة الأب أو الأم • وتظهر هذه البذرة مرة أخرى في الأبناء ، حاملة معها كل الصفات التي سيظهر عليها الموجود المقبل ، وهكذا ...

وتعود الفكرة الى الظهور مرة أخرى عند أفلوطين ، على نحو لا يدع مجالاً للشك في أنه قد استمدتها من الرواقية • ولهذه الفكرة عنده أهمية كبرى ، فمن أهم الأغراض التي تؤديها في مذهبه :

١ - أنها حلقة الاتصال بين العقل وبين العالم المحسوس • فلا شك أن العقل هو الذي يدبر العالم المحسوس وينظمه ، بما فيه من أفكار أو مثل • غير أن أفلوطين يود دائماً أن يبقى لهذا العقل ترفعه وعلوه ، فلا يقبل على الإطلاق أن تهبط أفكاره الى هذا العالم ، لهذا كان لا بد من وسائل تؤدي مهمة تطبيق أفكار العقل ومثله على هذا العالم ، تكون أشبه « بانعكاسات » له تنتقل أولاً الى النفس الكلية ، ومن هذه الى العالم • وهذه المبادئ لا تظهر في النفس الكلية متدرجة ، أو على التوالي ، وإنما تكون حاضرة فيها في وقت واحد ، ولكنها حين تطبق على الموجودات المحسوسة ، تظهر فيها بالتدرج • « ففيها (في النفس الكلية) توجد كل المبادئ البذرية في وقت واحد ... ونواتجها لا تظهر في نفس الوقت ، ولا في نفس المكان ، ولكن المبادئ توجد معاً فالأرجل والأيدي التي توجد معاً في المبدأ البذري للانسان ، توجد منفصلة في الجسم الانساني ، (١) »

٢ - وعلى ذلك فالنفس الكلية تنطوي على كل المبادئ التي هي أصل نشأة الموجودات الجديدة ، والتي يسميها أفلوطين أحياناً بالمبادئ المولدة gennetichoi (٢) • وهذه المبادئ توجد في النفس الكلية من جهة على هيئة أفكار عقلية noemata ، بحيث تكون هي القدرة المصورة للموجودات ، تضيئ عليها أشكالها وصورها المستمدة من العقل •

IV, 4, 16.

(1)

II, 3, 16.

(2)

وفي هذا المعنى يقول أفلوطين : « وقوام هذا القانون (الذي تخضع له كل الموجودات) هو المبادئ البذرية الصادرة عن العالم المعقول ، والتي هي علل كل الكائنات ، وعلل حركات ، النفوس وقوانينها » (١) . وعلى هذا الأساس يكون القول ان كل شيء قد تكون من الصور البذرية ، مرادفاً - كما لاحظ تسلر - للقول ان المحسوس هو انعكاس للنفس ، وان كان التعبير الأول ملموساً بالقياس الى الثاني (٢) . اذ ان انعكاس النفس على العالم المحسوس انما يتم بهذه الصور البذرية .

٣ - غير أن هذه المبادئ ليست مجرد أفكار فحسب ، اذ أنها لو كانت كذلك لما كانت لها فاعلية أو تأثير على المادة ، لأن التأثير على المادة لا يتم بمجرد أفكار أو بمعرفتها فحسب ، فلا بد أن تكون في هذه المبادئ قوة قادرة على أن تؤثر في المادة ، أي أن تكون فيها قدرة على الفعل بجانب كونها صوراً لأفكار ، فتتم بذلك تشكيل المادة طبقاً لأفكار العقل . وعلى ذلك فالمبادئ البذرية الفاعلة هي أصل تكون الموجودات ، ووسيلة انتقال خصائص النوع من جيل الى جيل .

بقيت كلمة عن الترجمة العربية لهذا المصطلح ، وقد آثرنا أن نرجئها الى ما بعد توضيح معناه ، حتى يبعد عن الذهن المعنى الخرفي له . فلو ترجمت كلمة logoi بمعنى « عقول » أو « كلمات » ، كما هو الشائع ، لبعد المعنى المقصود عن ذهننا كثيراً . وقد ترجم العرب هذا المصطلح ، في كتاب الربوبية الذي اقتبس كثيراً من نصوص التسايعات الأفلاطونية (٣) ، ترجموه بقولهم « كلمات » ولنتأمل النص الآتي : « . . . بل انما تشبه كلمات العالم ، الكلمات المدنية التي تضم أمور المدنية وتضع كل شيء منها في موضعه والسنة هي التي تسوق الى

IV, 3, 15.

Zeller : Ibid., S. 610.

(١)

(٢)

(٣) انظر الملحق الأخير من هذه المقدمة .

الخير ، وكذلك الكلمات التي في العالم تسوق الأشياء الى الخير لأنها في العالم كالسنة في أهل المدينة « (١) » ، وهذه الفقرة منقولة - بالتصرف المأثور عن هذا الكتاب - من الفقرة الآتية « وان المبدأ الفاعل في الكون لأشبه بعقل يضفي النظام والقانون على مدينة ، لأنه يعلم مقدما أفعال المواطنين ونواياهم ... » (٢) وهنا نجد أن ترجمة العرب للفظ logoi بـ « كلمات » قد شوهت المعنى الى حد بعيد ، وذلك باستخدام ألفاظ غامضة لا تدل على شيء ، مثل « كلمات العالم » و « الكلمات المدنية » . فالترجمة الحرفية لا تجدى في هذه الناحية .

وفي موضع آخر يزيد الكتاب اقترابا من فكرة المبادئ البذرية فيقول : « فان كانت النفس ليست بانسان ، فينبغي اذن أن يكون الانسان كلمة غير كلمة النفس . فان كان ذلك كذلك ، فما الذي ينعنا أن نقول ان الانسان هو المركب من نفس وجسم ؟ فاذن تكون النفس ذات كلمة ما من أنواع الكلم . وانما أعنى بالكلمة الفعل ، وذلك أن للنفس فعلا من أنواع الفعل ، ولا يمكن أن يكون الفعل من غير فاعل . وكذلك يكون الكلمة التي في الجيوب ، فان الجيوب ليست بلا نفس . وأنفس الحب ليست بأنفس مرسله ، وذلك أن لكل حب من الجيوب نفساً غير نفس صاحبه - وتحقيق ذلك اختلاف فواعلها . وانما قلنا ان للجيوب أنفساً لأن الكلمات الفواعل التي فيهن ليست بأنفس . وليس بعجب أن يكون لهذه كلها كلمات ، أعنى أن تكون فعالة . وذلك أن الكلمات الفواعل انما هي أفاعيل النفس النامية ... فان كانت النفس على هذه الصفة أي أن فيها كلمات فواعل ، فلا محالة أن في النفس الانسانية كلمات فواعل تفعل الحياة والنطق » (٣) .

(١) كتاب اولوجيا لارسطو ... نشرة ديتريصى .. برلين ١٨٨٢ ص ٦٤ ..

IV. 4. 39.

(٢)

(٣) اولوجيا ارسطو من ١٤٧ و ١٤٨ .

هنا نجد المعنى قد ازداد وضوحاً ، اذ تصبح هذه « الكلمات » هي مبادئ الفعل ، في الجيوب أى البذور ، كما في النفس الانسانية • والترجمة سالحة من حيث وجود كلمة « فواعل » لأن هذه المبادئ البذرية هي حقا الأصل الفعال لتكوين الأنواع المختلفة ، كما أوضحنا من قبل - غير أن وجود لفظ « كلمات » يشوه المعنى كما قلنا • والأصح أن يترجم اللفظ logoi بقولنا « مبادئ » ، من حيث أن المقصود هنا مبادئ فعالة •

وإذا شئنا مزيداً من التأييد لهذه الفكرة ، فهناك نصوص خاصة عند أفلوطين لو ترجمت فيها كلمة logos بمعنى « عقل » لشوهت المعنى ، من ذلك قوله « والظل الذى تلقيه النفس يمتد بقدر ما يمتد المبدأ الذى يصدر عنها » (١) •
فهنا لو ترجم اللفظ بقولنا « العقل » ، لكان التناقض واضحاً ، لأن العقل هو الذى تصدر عنه النفس ، وليس العكس •

ملحق (٢)

الطبيعة

Physis

كانت مشكلة الانتقال من العالم المعقول الى العالم المحسوس مشكلة رئيسية حاضرة في ذهن أفلوطين على الدوام . فالمبادئ البذرية ، كما رأينا ، هي الأفكار الفاعلة للعقل ، التي يشكل بها الموجودات وينتجها . وهذه المبادئ موجودة في النفس الكلية . ولكن هل معنى ذلك أن النفس الكلية تتصل مباشرة بالمحسوسات لتشكلها عن طريق هذه المبادئ ؟ - لو صح ذلك ، لكان معناه أن أحد المبادئ العليا الثلاثة ، وهي الواحد والعقل والنفس ، يهبط من مكاته العليا ليتصل بالعالم المحسوس . وهذا ما يباه تفكير أفلوطين ، ومن هنا كان كلامه عن وجهين للنفس الكلية : وجه أعلى ، هو ماهية تعلو على المحسوس ، ولا تبدد ذاتها في عالم الأجسام ، أو تؤثر تأثيراً مباشراً ، ووجه أدنى ، يرتبط بجسم الكون مثلما ترتبط النفس الانسانية بجسم الانسان ، وهذا الوجه الثاني هو الذي يسميه بالطبيعة . فالنفس ، بوصفها ماهية متوسطة بين العالمين ، ينبغي أن تنقسم الى وجهين يتصل كل منهما بعالم معين . وهذه النفس الكلية السفلى ، أو الطبيعة ، تضي الصور التي تنقل اليها من النفس الأعلى ، عالم الأجسام . فهي القوة الفعالة في النفس الكلية ، وهي أدنى درجات العالم الروحي أو المعقول ، وبعدها مباشرة يبدأ العالم المحسوس . وهو يقارنها بالوجه الآخر من النفس الكلية ، الذي يسميه أحياناً بالحكمة phronesis فيقول « ان الحكمة هي الحد الأعلى والطبيعة الأدنى ، فالطبيعة صورة للحكمة . ولما كانت هي الجزء

الأدنى من النفس ، فانها لا تشتمل الا على آخر أشعة العقل وهكذا لم تكن الطبيعة عارفة ، بل خالقة فحسب والطبيعة هي انعكاس تلك النفس (الكلية) على المادة ، وعند الطبيعة بل قبلها ، تنتهى سلسلة الوجود الحقيقي ، ونصل الى أدنى درجات الحقيقة العقلية . والطبيعة موجبة الفعل بالنسبة الى المادة ، سلبية بالنسبة الى النفس ، (١) .

فالتبيعة اذن واسطة النفس الكلية الى الموجودات المحسوسة ، وقوتها المحركة الفعالة . وهى الملكة الفعالة فى النفس الكلية ، والوجه الخارجى من حياتها ، والمظهر الذى يتبدى عليه نشاطها ، والذى بدونه تكون منطوية على ذاتها . ومع ذلك فالطريقة التى يوضح بها أفلوطين كيفية اتمام الطبيعة لفاعليتها هى طريقة روحية خالصة . فالطبيعة تخلق بأن تتأمل ما فوقها ، أى أن التأمل هو مصدر الحياة ، وهو يمتد فى سلسلة الموجودات من أعلاها الى أدناها . ويقدر ما يضعف تأمل الموجودات لما فوقه ، يقل خلقه . ورغم أن فى هذا التفسير تمثيلاً مع تفكير أفلوطين العام ، فلا شك أنه لم يعرف كيف يوفق بين العالمين ، وكيف يجعل من الطبيعة مبدأ روحياً أدنى ، يتصل بالمادة ، وفى نفس الوقت يستمد فاعليته من تأمله لما فوقه . فاذا سلمنا بمبدأ التأمل فستظل مشكلة الاتصال بالمادة قائمة لم تحل .

ولا شك أن استخدام أفلوطين لكلمة الطبيعة بهذا المعنى يبدو مخالفاً لكل المعانى التى اعتدنا أن نفهم بها هذه الكلمة . فأول معنى يتبادر الى الأذهان ، فى استخدامنا الحالى للكلمة ، هو أن الطبيعة مجموع الموجودات . ولم يكن ذلك المعنى ماثلاً فى ذهن أفلوطين . فهو يطلق على مجموع الموجودات اسم « الكون » أو « العالم » ، أما الطبيعة فهو يقصد بها مبدأ للحركة والفعل ، فهى موجود كالنفس ولكن فى رتبة

أدنى • وعلى ذلك فليس في وسعنا أن نوافق على ذلك الشرح المفصل الذي سرده « انج » لفكرة الطبيعة عند بقية فلاسفة اليونان السابقين على أفلوطين ، ليثبت به أن أفلوطين قد أضاف معنى جديداً الى معانيهم السابقة ، وأن حياة الطبيعة عنده هي ارتفاع الى أعلى وصعود نحو أنواع أرقى من النشاط ، بينما الفلاسفة السابقون لم يهتدوا الى هذا المعنى ، وتكلموا عن الطبيعة بوصفها مجموع الذرات الكونية ، كما قال الذريون، أو بوصفها مادة حية ، كما قال الطبيعيون الأولون (١) • فهذه المقارنة في رأينا فاشلة ، لأن أفلوطين لم يسر في نفس الطريق الذي سار فيه فلاسفة اليونان بالنسبة الى تصوره لفكرة الطبيعة ، ولا وجه للمقارنة بينه وبينهم • فهؤلاء ينظرون الى الطبيعة بوصفها مجموع الموجودات ، أما هو فلم يفهم الطبيعة على أنها جوهر ، وانما هي وجه من أوجه النفس الكلية ، أو قوة من قواها •

ملحق (٣)

التعاطف

من أهم الأفكار التي استعان بها أفلوطين في أبحاثه الطبيعية ، فكرة التعاطف • وهذه الفكرة رواقية الأصل ، كما أن استخدامها عنده إنما كان لأغراض تشبه الى حد كبير تلك التي استخدمها الرواقيون من أجلها ، مما يدل على أن أفلوطين - رغم تقده الدائم للمذهب الرواقي - قد استفاد منه كثيراً ، وخاصة في أبحاثه الطبيعية •

وأصل فكرة التعاطف ، عند أفلوطين كما عند الرواقيين ، هو الاعتقاد بأن الكون كائن حي واحد • فإذا طبقنا على الكون نفس الصفات التي نراها في الكائنات العضوية ، فسنجد أن كلا من أجزاء الكون « يتعاطف » مع الآخر ، أي يتقارب منه في الشعور ويكون معه وحدة واحدة • ولو بحثنا عن الصفة المميزة للكائن العضوي الحي ، لوجدناها صفة الوحدة التي تجمع بين كل أجزائه وان بعدت • فكل جزء في البدن الحي مستقل يؤدي وظيفته الخاصة ، ولكنه في نفس الوقت يتضافر مع المجموع من أجل تحقيق غاية واحدة ، ويحس بتقاربه مع بقية الأجزاء •

ولهذه الفكرة ، اذا طبقت على الكون ، استعمالات عديدة • والواقع أنا نجدها عند أفلوطين تؤدي عدة أغراض متباينة ، فهي المفتاح الذي كان يعالج به كثيراً مما استعصى عليه من المشاكل • فالفكرة تستخدم عنده لتبرير السحر : إذ أن السحر يمكن أن يفسر عقلياً ، في رأيه ، اذا تصورنا أن القوى المتعاطفة في الكون تتقارب وتخضع للقوى الشبيهة

بها ، التي يحاول أن يستدعيها الساحر • وكذلك التحجيم : لأن الكون كل متعاطف ، بحيث يمكن أن تنبئ أشكال أجزاء معينة منه بما يحدث في أجزاء أخرى • كذلك يبرر تأثير الدعاء والصلاة بتعاطف الكائنات العليا معنا ، بحيث يمكنها أن تجيب رغباتنا • والادراك الحسي أيضاً يفسر بالتعاطف ، لأن ادراك ما هو بعيد يستحيل ، في نظر أفلوطين ، لو لم تكن تجمع بين الانسان وبين ما يدركه تلك الوحدة الناشئة عن مشاركتها في كون عضوي واحد •

ورغم أن فكرة التعاطف قد استعلت عند أفلوطين لأغراض شتى ، معظمها مبنى على معتقدات خرافية شائعة ، فقد كانت لها قيمتها في مذهبه • إذ أنه استطاع بها أن يفسر فكرة التأثير عن بعد ، في شتى مظاهرها ، بأن يكتفى بالقول انه تأثير للشبيه على شبيهه الذي يشترك معه في كون حي واحد ، دون أن يضطر الى اللجوء الى فكرة الاتصال المادى المباشر ، فكأنه استخدم فكرة رواقية (هي التعاطف) ليحارب بها فكرة رواقية أخرى (هي الصلة المادية التي يتم بها تأثير أى جزء من الكون على الجزء الآخر) •

ملحق (٤)

الأساطير عند أفلوطين

كان أفلوطين ينظر الى الأساطير القديمة على نحو يماثل نظرة أفلاطون اليها ، فيحاول في كل فرصة أن يكشف المعاني الخفية التي تنطوي عليها تلك الأساطير . بل ان أفلوطين كان في هذا المضمار أعمق من أفلاطون (١) ، وان لم يكون من ملاحظاته المتفرقة مذهباً متكاملًا عن الأساطير . والواقع أن الأسطورة عنده تكشف عن ماهية الأشياء وحقيقتها ، ولكن تتعاقب فيها الحوادث والماهيات تعاقباً تاريخياً زمنياً ، بينما الترتيب العقلي منطقي فحسب . ومعنى ذلك أن كل ما على الفيلسوف هو أن يمحو عن التابع في الأساطير صفة الزمانية ، ويجعله ترتيباً منطقياً لمراحل الموجودات ، فيصل الى حقيقة الأشياء .

وهكذا يسعى أفلوطين الى كشف المعاني الفلسفية العميقة من الأساطير اليونانية ، ويفسرها تفسيراً فيه كثير من الطرافة . فأورانوس يمثل الواحد الأول ، وكرونوس - الذي يمثل العقل الأول - يحطم أباه ، لأن نشأة العقل تستتبع انقسام الوحدة الأولى وشرطها شطرين . كما أن العقل الأول هو المصدر الذي نشأ عنه العالم المعقول ، وهو الذي يستوعب ذلك العالم المعقول في ذاته ، مثلما ينجب كرونوس أولاده ثم يلتهمهم فيما بعد . ولما كان العالم المعقول في ثبات دائم ، فقد صور

Vacherot ; Hist. crit., vol. II, p. 105.

(1)

كرونوس دائماً مقيداً بالأغلال • ولكن زيوس يفر من كرونوس
وينزله عن عرشه ، فيمثل بذلك انفصال النفس الكلية عن العقل الأول •
وهكذا تتسلسل المبادئ الثلاثة الأولى زمنياً في الأساطير ، ومنطقياً عند
أفلوطين •

ومن أهم الأساطير التي يرد ذكرها في التسايع الرابعة أسطورة
بانديورا^(١) التي يخلقها بروميشيوس ويضفي عليها هو وبقية الآلهة كل
العطايا ، فيدل بذلك على العناية الكبرى التي يلقاها العالم من الآلهة ،
وعلى تنافس القوى العليا في تشكيل العالم • وفي موضع آخر يشبه
أفلوطين العالم المحسوس ، من حيث هو انكسار للعالم الأعلى ، بمرآة
ديونيزوس^(٢) ، وحين يتحدث أفلوطين عن الهات فهو في أغلب
الأحيان يعنى نفوساً ، أما حين يتحدث عن آلهة ، فيعنى عقولا • لهذا
نراه يرمز الى نفس الأرض بالآلهة « هيرا Hera » ، والى نفس العالم
بالآلهتين هستيا وديمتر Hestia and Demeter^(٣) •

أما أسطورة هرقل ، التي مثل فيها أفلوطين علاقة الحكمة العملية
بالحكمة النظرية ، فقد تحدثنا عنها في موضع آخر •

وعلى أية حال ففي وسعنا أن نقول ان تفسير أفلوطين للأساطير كان
تفسيراً فلسفياً عميقاً • ونزعتنا هنا تشبه ميله الى تبرير الحرافات الشائعة
في عصره ، من سحر وتنجيم ، على أسس عقلية فلسفية • وكل ما في
الأمر أنه يظل يعترف بأن هذه أساطير ، أما تلك الحرافات الشائعة فقد
خلط بينها وبين الحقائق الواقعة ، وظل الى النهاية يعتقد بصحتها •

IV, 3, 14.

(١)

IV, 3, 12.

(٢)

IV, 4, 27.

(٣)

ملحق (٥)

التساعية الرابعة وكتاب أثولوجيا أرسطو

للتساعية الرابعة التي نحن بصدد تقديمها في هذا البحث ، أهمية كبرى في الفكر العربي ، إذ أنها كونت - مع التساعية السادسة - جزءاً هاماً من كتاب الربوبية ، أو « الأثولوجيا » الذي نسبته العرب خطأ إلى أرسطو . ولما كان هذا الكتاب ذا تأثير كبير في التطور الأول للفلسفة الإسلامية ، فليس لنا أن ننقل - في تقديمنا لهذه التساعية - الإشارة إلى تأثير مذهب أفلوطين على الفلسفة الإسلامية ، وإلى العوامل التي ساعدت على تفهم المسلمين للفلسفة اليونانية كلها من خلال مذهبه . وستتحدث أولاً عن أسباب تأثير العرب بالأفلاطونية المحدثة - وهو التأثير الذي ظهر بوضوح في تلك الأهمية العظيمة التي احتلها كتاب الربوبية في الفكر العربي - ثم تنتقل إلى الكلام عن كتاب الربوبية وهل يرجع في النهاية إلى تعاليم أفلوطين أم إلى غيره ، وأخيراً نحدد المواضيع التي ترد إلى التساعية الرابعة من ذلك الكتاب

لم يكن انتقال الفلسفة اليونانية إلى العرب - في أول الأمر - عن طريق الأفلاطونية المحدثة مجرد مصادفة عارضة . قد كانت هناك أسباب عميقة أدت إلى أن يكون هذا المذهب اليوناني المتأخر خير معبر ينتقل عليه للفكر اليوناني ليمتزج بالفكر العربي . فذلك المذهب كان بطبيعته جامعاً بين المذاهب اليونانية السابقة ، لا عن طريق التلفيق ، بل كونت هذه المذاهب فيه وحدة تسودها فكرة جديدة نابعة عن روح العصر الذي ظهر فيه ، هي المزج بين الدقة العقلية والشعور الصوفي .

وإذا كانت النزعة الأفلاطونية قد غلبت على هذا المذهب فلا يجب أن ننسى أن أنصار الأفلاطونية في ذلك العهد كانوا هم ذاتهم من التعمقين في دراسة أرسطو . ولدنيا مثل واضح لذلك في شخص فورفوروريوس، الذي كان أخلص تلاميذ أفلوطين ، وفي نفس الوقت كان واحداً من أكبر شراح أرسطو . فإذا كان العرب يرغبون في مذهب يجمع لهم خلاصة الفكر اليوناني كله ، ويقدمه اليهم في صورة تشف عن روح صوفية قريبة من أذهانهم ، فتعاليم الأفلاطونية المحدثه هي خير ما يفى بهذا الغرض . ولا شك في أن نسبة هذه التعاليم الى أرسطو - كما حدث في كتاب الربوية الذي نحن بصدده - أمر سهل تعليقه ، لأن أنصار الأفلاطونية المحدثه كانوا في نفس الوقت ، كما بينا ، من شراح أرسطو ودارسيه ، فلم يكن غريباً أن يخلط بين المذهبين ، وأن تأتي تعاليم الأفلاطونية المحدثه الى العرب منسوبة الى أرسطو .

ثم ان فلسفة تظهر في مجتمع يحتل الدين فيه مكانة كبرى ، كالفلسفة الاسلاميه ، كان لا بد أن تتجه منذ بداية الأمر الى الأفلاطونية المحدثه ، بما عرف عنها من تأثر بالنزعات الدينية الشرقية . فالروح التي بدأت بها الأفلاطونية المحدثه في الظهور كانت تنطوي على لمحات دينية لا سبيل الى انكارها . ويكفي أن كبار المفكرين الذين مهدوا لظهورها كان لهم أصل ديني معروف . فتأثير الديانة اليهودية واضح كل الوضوح عند فيلون . ثم ان نومينيوس ، على ما يقال ، قد قارن بين تعاليم أفلاطون وموسى فلم يجد بينهما فرقاً ، ومن هنا قال ان أفلاطون لم يكن الا موسى متحدثاً باليونانية (١) ، أما أمونيوس ، مؤسس المدرسة من الناحية التاريخية ، فيكفي أنه ولد مسيحياً ، وظل متأثراً بالأصل الذي نشأ منه حتى بعد أن تخلى عن المسيحية من أجل التفريغ للفكر الحالص . واذن فالأفلاطونية المحدثه قد امتزجت بعناصر دينية منذ

Ravaisson : Essai..., tome II, p. 368.

(١)

بدايتها ، واذا كانت هذه العناصر لم تظهر واضحة في تفكير أفلوطين ، فلا شك أنها قد أثرت في البيئة العامة التي ظهر فيها تفكيره ، ولم يكن ممكناً أن يتفلسف مفكر مثله دون أن يتأثر بظاهرة سائدة كهذه . وهكذا توافر سبب آخر جعل الأفلاطونية المحدثة خير رسول ينقل الفكر اليوناني الى الفلاسفة الاسلاميين .

ولنصف الى ذلك سبباً آخر هو تلك المرونة التي غلبت على هذا المذهب ، فقد أمكنه أن يوفق بين نزعات متعارضة ، كالأفلاطونية والمشائية والرواقية ، فضلاً عن بعض تعاليم المذاهب الدينية . ومثل هذه المرونة كقيلة بأن تمكنه من التمشي مع التفكير الاسلامي ، ومن أن ينقل اليه خلاصة الفلسفة اليونانية دون أن يحدث بينها تنافر أو تباعد .

وهكذا كان تأثير العرب بالأفلاطونية المحدثة أمراً لا بد منه . فكتاب الربوبية الذي كان من أهم وسائل هذا التأثير ، قد لعب اذن دوراً هاماً في مستهل عهد الثقافة العربية الفلسفية . ولكن علينا أولاً أن نجيب عن هذا السؤال : ما هو أصل ذلك الكتاب ؟ لا شك أن كل اجابة عن هذا السؤال ستكون تقريبية لأن مؤلف الكتاب مجهول . ولقد تفاوتت الآراء والتخمينات في هذا الموضوع تفاوتاً كبيراً . فمن الباحثين من يرى أن الكتاب انما هو مجموعة من الدروس الشفهية لأفلوطين ، جمعها تلميذه أميليوس Amelius وأضاف اليها بعض الملاحظات والتعليقات (١) . وغير هؤلاء من الكتاب من لا ينسبه الى تعاليم أفلوطين مباشرة بل الى فورفوروريوس ، بوصفه تلميذاً لأفلوطين وشارحاً لأرسطو في نفس الوقت . ومن ممثلي هذه الفئة المستشرق الألماني « ديتريشي » في مقدمة نشرته لكتاب الربوبية ، وهي النشرة التي سنعرض لها فيما بعد . ويكاد « برييه » يقترب من هذا الرأي ، فقد لمح الى التشابه

P. Henry : Les états du texte de Plotin, Paris, 1938, p. XIV.

(١)

الملحوظ بين أسلوب كتاب الربوبية ، وبين الكتاب الذي جمع فيه فورفوروريوس مقتطفات من التساعيات، مع بعض الايضاحات في الأسلوب، وأسماء « مدخل الى المقولات » (١) .

وعلى العكس من ذلك نرى بعض الباحثين يؤكدون أن الكتاب بعيد عن أفلوطين ، وأنه أقرب الى تعاليم « برقلس Proclus » - وهو أظهر أقطاب الأفلاطونية المحدثه بعد أفلوطين - بل ويرون على وجه التحديد أن مؤلفه المجهول قد حاول التوفيق بين نظريات برقلس، وتعاليم « دنيس الايروباجي Dénys l'Aéropagite » وميتافيزيقا أرسطو ، وان كانت روح برقلس غالبه عليه . وهذا هو رأى « دوهم » (٢) الذي يتابع فيه « رافيسون » . ويقترب من ذلك فاشرو Vacherot الذي يرى أن الكتاب راجع الى عهد متأخر نسبياً من عهود الأفلاطونية المحدثه ، تم فيه المزج بين الأفكار المشائية والتعاليم الأفلاطونية (٣) .

وهكذا تتفرع هذه الآراء المتباينة الى فرعين كبيرين : فرع يرد الكتاب الى تعاليم أفلوطين ذاته ، ويرى أن محتوياته اما دروس مباشرة ألهاها أفلوطين ، واما مقتطفات من التساعيات أضيفت اليها بعض التعليقات - والفرع الآخر يقول بابتعاد الكتاب عن تعاليم أفلوطين ، وبأنه أقرب الى اليهود المتأخرة من الأفلاطونية المحدثه ، وخاصة ذلك العهد الذي ظهر فيه برقلس ، أو الذي تم فيه امتزاج التراث المشائي بالتعاليم الأفلاطونية المحدثه .

والرأى الذي يؤثره هو الرأى الأول . فكتاب الربوبية أو الأنولوجيا - على ما نعتقد - مجموعة من المقتطفات المستمدة من التساعيات ، وان كانت قد أضيفت اليها بعض التعليقات على يد جامعها ، الذي جعل لها

Bréhier : Ère Ennéade, Introduction, p. XXII.

(١)

Duhem : Système du monde..., 1er vol., p. 365.

(٢)

Vacherot : Hist. crit..., tome III, p. 87.

(٣)

ترتيباً خاصاً ، ربما كان مناظراً لترتيب الدروس الشفهية التي كان يلقيها
أفلوطين .

ولكى تؤيد هذا الرأي ، ينبغي علينا أولاً أن نرد على الرأي المضاد
بفريقيه : الفرع الذي ينسبه الى الأفلاطونية المتأخرة التي تأثرت
بالمشائية ، والفرع الذي ينسبه الى برقلس وبعض المذاهب التي
ارتبطت به .

أما الذين أرادوا أن ينسبوا الكتاب الى عصر متأخر من عصور
الأفلاطونية المحدثه ، على أساس ظهور بعض الأفكار الأرسطية فيه ،
فيرد عليهم بأنه ليس ثمت ما يدعو الى أن نرجع الى عصر متأخر من
عصور الأفلاطونية حتى نهتدى الى نزعات مشائية . اذ أن عصر أفلوطين
ذاته كان يتصف بالتمعق في دراسة أرسطو بجانب أفلاطون ، بل ان
الأفلاطونية المتوسطة - التي سبقت الأفلاطونية المحدثه - قد امتزجت
فيها النزعة المشائية مع الأفلاطونية ، كما أوضحنا من قبل . ويكفي كل
الكفاية لتفسير ظهور هذه اللمحات المشائية أن يكون الكتاب من جمع أحد
تلاميذ أفلوطين المباشرين ، الذين عرفوا باطلاعهم على تعاليم أرسطو ،
مثل فورفور يوس .

أما القول بأن الكتاب لا يمكن أن يرجع الى أفلوطين ، وانما الى
برقلس أو على الأقل الى توفيق بينه وبين ميثافيزيقا أرسطو ومذهب
دينس الايروباجي ، وهو الرأي الذي نادى به رافيسون ومن بعده دوهم
Duhem ، ، فيحتاج الى مناقشة أكثر تفصيلاً ، ما دمتنا نرمى الى
أن ثبت في النهاية أن ذلك الكتاب قد استمد من أفلوطين مباشرة .

أما أوجه الاختلاف بين آراء كتاب الأتولوجيا ، وبين آراء أفلوطين
- كما يرى القائلون بأن الكتاب لا يمكن أن يرد الى أفلوطين مباشرة -
فمن أهمها أن كتاب الأتولوجيا يجارى برقلس حين يضع بين الواحد

والعقل الأول وسطاً هو الوجود الذي تستمد منه كل الأشياء وجودها ، وان كان كتاب الأثولوجيا لم يستخدم لفظ « الوجود » ، بل تحدث عن الكلمة الالهية (١) . وعلى أية حال فقد قال مؤلف ذلك الكتاب بمبدأ متوسط بين الواحد والعقل ، بينما رأى أفلوطين أن العقل يلي الواحد مباشرة ، ولم يجعل بينهما وسطاً . كما أن مؤلف الأثولوجيا قد أكد الصلة الوثيقة بين الكلمة الالهية وبين الله ، أو الواحد ، وكاد أن يجعلهما حقيقة واحدة ، ومعنى ذلك أن الكلمة الالهية فوق العقل الأول . ومع ذلك فإن « دوهم » يعترف بأن كاتب الأثولوجيا يورد أحياناً ترتيب المبادئ على النحو الآتي : الله ، ثم الكلمة ، ثم العقل ، وتليه النفس الكونية والطبيعة . وأحياناً أخرى يرتبها على النحو الآتي : الله ، العقل ، النفس الكونية ، الطبيعة . أى أنه أحياناً يضع الكلمة الالهية ضمن المبادئ ، وأحياناً أخرى يغفلها . ويستتج « دوهم » من ذلك أن كاتب الأثولوجيا يجعل الكلمة أحياناً فى هوية مع الله وأحياناً يفصلها عنه .

هذا هو ملخص أهم الحجج التى يتذرع بها القائلون بأن كتاب الأثولوجيا لا يمكن أن يكون قد ألف أو جمع نقلاً عن أفلوطين ، انما لا بد أن يكون قد ظهر على يد أحد الأفلاطونيين المحدثه فى عصر متأخر نسبياً ، يكون قد تأثر بالآراء المسيحية ، وخاصة فى فكرة الكلمة الالهية ، وخير من يصلح لذلك برقلس .

ولكى نرد على هذه الحجة ينبغى علينا أولاً أن نعرض للطريقة التى وصلت بها أفكار ذلك الكتاب الى الباحثين الغربيين . فالنص اليونانى الأصيل لذلك الكتاب مفقود ، كما هو معروف . وأقدم نص له هو الترجمة العربية التى قام بها « عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى » وصححها الكندى ونشرها ويتريصى لأول مرة فى برلين سنة ١٨٨٢ ،

Dahem : Ibid., p. 367.

(١)

كما نشر لها في العام التالي ترجمة الى الألمانية • وقد ظهرت لهذا الكتاب
ترجمة لاتينية في عام ١٥١٩ ، عنوانها « أنولوجيا أرسطو أو الفلسفة
الصوفية عند المصريين » •

« Aristotalis Stagiritae Theologia sive mystica Philosophia se-
cundum Aegyptios »

وإذا كان أنصار الرأي القائل بأن الكتاب يرجع الى عهد متأخر
عن أفلوطين يعتمدون على ظهور فكرة الكلمة في هذا الكتاب، وفي ترجمته
اللاتينية التي رجع اليها وحدها معظم الباحثين الغربيين فيما عدا المستشرقين
منهم - ففي وسعنا أن نرد على هذا الرأي بقولنا ان وجود هذا المصطلح،
أي « الكلمة Verbum » ، ليس الا ترجمة للفظ اليوناني logos ،
الذي يعنى العقل والكلمة معاً ، والذي كان يستخدمه أفلوطين كثيراً ،
ولم يكن عند أفلوطين راجعاً الى تأثيره بتعاليم مسيحية على الاطلاق •
ولدينا على ذلك دليل واضح فيما حدث في الترجمة العربية لهذا
المصطلح • ففي كتاب الأنولوجيا ذاته رأينا مصطلحاً مثل « المبادئ
البذرية logoi spermatichoi » يترجم بالكلمات الفواعل ، أي أن لفظ
« الكلمات » يناظر لفظ logoi في اليونانية • ومن المعروف أن هذا
المصطلح رواقى بحت ، لا صلة له بالمبادئ المسيحية أو بأراء برقلس
في الأصل • ولو وجدنا في العربية مصطلحاً مثل « الكلمة » ، كما في
هذه الحالة ، فلن يكون هذا مبرراً للقول بضرورة تأثير النص الذي ورد
فيه بأفكار مسيحية أو أفلاطونية متأخرة ، لمجرد ارتباط لفظ « الكلمة »
بأفكار مسيحية فيما بعد • فليس اللفظ هنا سوى ترجمة لمصطلح يوناني
معروف •

والى هذا الحد يمكننا تحليل لفظ « الكلمة » وظهوره في هذا
الكتاب • ولكن كيف نعلل جعلها مبدأ مستقلاً بجانب العقل ؟ الواقع أن

من أهم الصفات التي يتميز بها تفكير أفلوطين ، ميله الى أن يقسم كل مبدأ تقسيماً ثنائياً ، فيجعل له وجهاً أعلى ووجهاً أدنى . فالنفس الكلية يقسمها الى وجهين : الأعلى هو النفس الكلية الفعالة ، والأدنى هو الطبيعية . بل انه يقسم النفس الفردية ذاتها الى هذين الوجهين في بعض الأحيان (١) . والمبادئ البذرية تنقسم بدورها ، تبعاً لازدواج النفس ، الى مبادئ أولى ، ومبادئ مستمدة منها (٢) . فليس من المستغرب أن يكون أفلوطين في دروسه الشفهية مثلاً قد جعل للعقل ، وهو المبدأ الذي يلي الواحد مباشرة ، وجهين ، أحدهما أقرب الى الواحد الأول ، وهو الذي ترجم في اللاتينية بلفظ « الكلمة » ، والآخر هو العقل الذي تنشأ عنه بقية المراتب في سلسلة الوجود . أي أن أفلوطين كان في تلك الدروس الشفهية يتحدث أحياناً عن العقل باعتبار أن له وجهين ، وأحياناً يتحدث عن العقل بوجه عام - تماماً كما كان يفعل بالنسبة الى النفس الكلية . وعلى هذا الأحساس وحده نستطيع أن نهتدى الى تفسير مقنع لتلك الظاهرة التي أوردتها القائلون بالرأى المضاد لرأينا ، ولم يستطيعوا أن يأتوا بتعليل لها ، وهي ظاهرة ورود لفظ « الكلمة » في كتاب الأولوجيا بوصفه واحداً من المبادئ حيناً ، واغفال الكتاب له حيناً آخر ، مكتفياً بذكر العقل وحده ، ثم النفس الكونية الطبيعية .

والنتيجة التي تنتهي اليها من كل ذلك هي أنه ليس ثمت ما يدعو الى الاعتقاد بوجود آراء في كتاب الأولوجيا تختلف اختلافاً أساسياً عن آراء أفلوطين . وليس معنى هذا أن الكتاب لم يتضمن الا آراء أفلوطين وحدها ، فالواقع أن تعاليم أرسطو كانت شائعة - كما قلنا - بين تلاميذ أفلوطين ، ولكن الكتاب في مجموعه مأخوذ عن أفلوطين ، مع بعض الشروح والتعليقات التي أضافها تلاميذه .

IV, 3, 10.

(١)

IV, 4, 7.

(٢)

ويكفينا لتدعيم هذا الرأي ، أن تأتي بالدليل الإيجابي على صحته ،
فقدان بين محتويات الأتولوجيا وتساعيات أفلوطين • ولما كنا هنا بصدد
تقديم التساعية الرابعة ، فسكنفى بذكر المواضع المشتركة بين ذلك
الكتاب وبينها ، لأن هذه التساعية – مع السادسة – هى التى استمدت منها
أجزاء كثيرة فى الكتاب • وستضح لنا بعد المقارنته أنه ليس من الدقة
العلمية فى شىء أن ينسب كتاب أقتست فيه كل هذه الأجزاء من
أفلوطين ، الى مؤلف مستقل ، مثل برقلس •

وستكون اشارتنا أولاً الى كتاب الربوية تبعاً للتبويب الوارد فى
طبعة « ديتريشى » السالفة الذكر ، ولأرقام الصفحات فى هذه الطبعة
أيضاً ، ثم نطابق بين هذه وبين المقالات والفصول المتفرعة منها فى تساعية
أفلوطين :

المبهر الأول :

١ – الموضوع الأول الذى يبحثه كتاب الأتولوجيا ، بعنوان
« فى النفس » يطابق الفصول ١٣ و ١٤ و ١٥ من المقال السابع فى هذه
التساعية ، وعنوان المقال الذى تنتمى اليه هذه الفصول عند أفلوطين هو
« فى خلود النفس » •

٢ – والموضوع الثانى فى الأتولوجيا ، بعنوان « كلام له يشبه
رمزاً فى النفس الكلية » (ص ٨ و ٩ و ١٠ و ١١ من النص العربى)
يطابق الفصل الأول وبداية الفصل الثانى من المقال الثامن من هذه
التساعية ، وعنوانه « فى هبوط النفس الى الجسم » •

المبهر الثانى :

٣ – بداية المبهر الثانى (ص ١٤) مطابقة لبداية المقال الرابع
من هذه التساعية ، وعنوانه (الاشكالات المتعلقة بالنفس ، ب) ، فيما عدا

الكلمات الثلاثة الأولى من هذا المقال ، التي هي تكملة لسؤال لم يتم في نهاية المقال الثالث . ويستمر هذا التطابق عشر صفحات كاملة من النص العربي ، حتى نهاية الفقرة الأولى من ص ٢٤ ، وهي تقابل الفقرة الأولى من الفصل الرابع من المقال الرابع في النص اليوناني .

٤ - ابتداء من الفقرة الثانية في ص ٢٦ من النص العربي ، نجد ما يطابق النصف الثاني من الفصل ١٩ من المقال الثالث في النص اليوناني . وتستمر المطابقة حتى نهاية الميمر الثاني ص ٣٢ ، وهي تطابق الفقرة قبل الأخيرة من الفصل ٢٠ من المقال الثالث من الساعية .

الميمر الثالث :

٥ - أول الميمر الثالث ص ٣٣ من النص العربي ، يطابق الفقرة الثانية من الفصل ٨ من المقال الثامن في النص اليوناني . وتستمر المطابقة حتى ص ٣٥ من النص العربي ، وتقابل نهاية هذا الفصل .

٦ - ص ٣٦ من النص العربي تطابق الفقرة الأخيرة من الفصل ٨ من المقال الثامن في النص اليوناني . ويستمر التطابق حتى الفقرة الأولى من فصل ٨ (١) ، ثم تقابل بقية الصفحة في النص العربي الفصل ٨ (٢) من نفس المقال في النص اليوناني .

٧ - ابتداء من ص ٣٧ يطابق النص العربي الفصل ٨ (٣) من المقال الثامن في النص اليوناني ، ويستمر التطابق حتى نهاية الميمر الثالث ، ص ٤٣ ، وهي تقابل الثلث الأول من الفصل ٨ (٥) من المقال الثامن في النص اليوناني .

الميمر السادس :

٨ - أول الميمر السادس ، ص ٦٠ في النص العربي ، يطابق

أول الفصل ٣٩ من المقال الرابع في النص اليوناني • ويستمر التطابق ١٥ صفحة كاملة من النص العربي ، حتى نهاية الميمر السادس ص ٢٧٥ ، وهي تقابل نهاية الفقرة الأولى من الفصل ٤٥ من المقال الرابع • والمطابقة هنا تامة ، فيما عدا الجزء الثاني من الفصل ٤٣ من النص اليوناني ، الذي لم يرد ما يطابقه في النص العربي •

الميمر الثامن :

٩ - ابتداء من منتصف ص ٩٦ ، حتى الفقرة الثانية من ص ١٠٠ ، يطابق النص العربي الجزء الذي يبدأ عند الفقرة الأخيرة من الفصل ٤ من المقال الرابع ، حتى أواسط الفصل الثامن من نفس المقال في النص اليوناني •

الميمر التاسع :

١٠ - بداية هذا الميمر ص ١٢٥ من النص العربي ، تطابق أول المقال السابع من النص اليوناني ، وتستمر المطابقة عشر صفحات ، حتى ص ١٣٠ من النص العربي ، وهي تناظر نهاية الفصل الرابع من المقال السابع في النص اليوناني •

هذه هي المواضع التي تبين لنا وجود تطابق فيها بين نص كتاب الأثولوجيا وبين التساعية الرابعة • وينبغي أن يلاحظ أن هذا التطابق لا يعني أن النص العربي ترجمة دقيقة للأصل اليوناني ، بل كانت الجمل العربية بطبيعتها أكثر اسهاباً وأميل الى الشرح والاطناب ، فلا يمكن أن يعتمد عليها بوصفها ترجمة علمية دقيقة • غير أن المطابقة في الأجزاء التي بينها هنا تامة ، وان لم تكن حرفية ، نظراً لطبيعة الأسلوب العربي والترجمة في ذلك الحين •

ولا شك أن في وجود تطابق في مثل هذه المواضع العديدة بين كتاب الأتولوجيا وبين التساعية الرابعة - هذا فضلاً عن التساعية السادسة التي استمد الكتاب منها مقتطفات أخرى عديدة - في هذا الدليل المادي الملموس على أن الكتاب لا يمكن أن يكون بعيداً عن روح أفلوطين ، وأن قصارى ما يمكننا قوله في هذا المجال هو أن الكتاب مقتطفات ، اما من التساعيات مباشرة ، أو من الدروس الشفهية لأفلوطين ، وهي بدورها مطابقة للتساعيات في معظم أجزائها ، وان كانت مرتبة على نحو آخر ، فضلاً عما أضافه تلاميذ أفلوطين على هذه المقتطفات من شروح وتعليقات - وهذا هو الرأي الذي تنتهي إليه بعد هذا البحث المفصل لكتاب الأتولوجيا ، وعلاقته بتساعية أفلوطين الرابعة . فكتاب الأتولوجيا يجب أن يرد في نهاية الأمر الى أفلوطين . فاذا لاحظنا أن الثلث الأول من هذا الكتاب يكاد يكون كله مستمداً من التساعية الرابعة ، وأن أجزاء أخرى هامة في الجزء الباقي من الكتاب قد استمدت بدورها من هذه التساعية - واذا لاحظنا من جهة أخرى ذلك الدور الهام الذي لعبه كتاب الأتولوجيا في الفكر العربي ، أمكننا أن نقول ان تعاليم التساعية الرابعة ساهمت بقسط غير قليل في تكوين العقلية العربية الفلسفية في نشأتها الأولى ، وأنها ساهمت مساهمة فعالة في نشر مذهب الأفلاطونية المحدثة بين العرب ، وهو المذهب الذي كان له أكبر التأثير على الفلاسفة المسلمين الأوائل . وظل تأثير الأفلاطونية المحدثة مسيطرأ على التفكير الفلسفي الاسلامي - وان كان قد نسب خطأ الى أرسطو - حتى جاء الوقت الذي نقلت فيه فلسفة أرسطو الأصلية دقيقة خالية من الشوائب على يد ابن رشد .

المراجع

- 1 — A.H. Armstrong : An Introduction to Ancient Philosophy, 2nd ed., 1949.
- 2 — R. Arnou : Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Paris, 1921.
- 3 — R. Duhem : Le système du monde, tomes I et II, Paris, 1914.
- 4 — B. Farrington : Greek Science, vol. II, London, 1949.
- 5 — P. Henry : Les états du texte de Plotin, Paris, 1938.
- 6 — E. Hoffmann : Platon, Zürich, 1950.
- 7 — W.R. Inge : The Philosophy of Plotinus, 3rd ed., London, 1929.
- 8 — K. Jaspers : Introduction à la philosophie (Trad. Fran.), Paris, 1951.
- 9 — E. Krakowski : Plotin et le paganisme religieux, Paris, 1933.
- 10 — M. Matter : Histoire de l'école d'Alexandrie, 2e d., Paris, 1844 (3 vols.).
- 11 — W.R. Morris : Idealistic Logic, London, 1933.
- 12 — Neuburger and Pagel : Handbuch der Geschichte der Medizin, 1er Band. Jena, 1902.
- 13 — Plotin : Ennéades. Edition et traduction par : Bréhier, Paris, 1924-26.
- 14 — Porphyre : Vita Plotini.

- 15 — F. Ravaisson : *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, tome II, Paris, 1846.
- 16 — A. Rivaud : *Histoire de la philosophie*, tome I, Paris, 1948.
- 17 — G. Rodier : *Études de philosophie grecque*, Paris, 1926.
- 18 — J. Simon : *Histoire de l'école d'Alexandrie*, tome I, Paris, 1845.
- 19 — L. Thorndike : *A History of Magic and Experimental Science*, vol. I, New-York, 1929.
- 20 — H. Ueberweg : *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 1er Teil, 2e Auflage, Berlin, 1926.
- 21 — E. Vacherot : *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vols., Paris, 1846-1851.
- 22 — T. Whittaker : *The Neo-Platonists*, 2nd ed., Cambridge, 1928.
- 23 — E. Zeller : *Die Philosophie der Griechen*, IIIer Teil, 2e. Abteilung, IVe Auflage, Leipzig, 1903.

التساعية الرابعة

المقالة الأولى

في ماهية النفس (1)

الوجود الحقيقي انما هو وجود العالم المعقول ، وأكمل ما في ذلك العالم هو العقل ، غير أنه يشتمل أيضاً على النفوس ، إذ أن كل النفوس في عالمنا هذا انما ترد منه . والنفوس توجد في ذلك العالم بلا أبدان ، أما في عالمنا هذا فهي تحل في أبدان وتنتشر فيها . وفي ذلك العالم يوجد العقل كله دفعة واحدة ، فلا تقسيم فيه ولا تجزىء ، كما تجتمع كل النفوس في عالم واحد ، دون أن تفصل بينها أية مسافة مكانية . وكما يظل العقل أبداً غير منقسم ولا متجزىء ، كذلك تظل النفس في ذلك العالم غير منقسمة ولا متجزئة . غير أن من طبيعة النفوس أن تبدو منقسمة ، وانقسامها الى أجزاء انما يكون في ابتعادها عن العالم المعقول وورودها الى البدن . ومن هنا قيل بحق انها « تقبل الانقسام في الأبدان ، لأنها تتوزع وتتجزأ حين ترد اليها . فكيف اذن تظل النفس في الوقت ذاته غير منقسمة ؟ ذلك لأنها لا تغادر (العالم المعقول) بأكملتها ، بل فيها جزء لم يرد (الى عالمنا هذا) ، وليس من طبيعته أن يتجزأ . فمبارة (أفلاطون) « ان للنفس ماهية لا تتجزأ ، و ماهية يطرأ عليها الانقسام في الأبدان ، ، انما تعنى أن النفس مركبة من ماهية لا تفارق العالم الأعلى ، ومن ماهية تصدر عن ذلك العالم لتصل الى عالمنا هذا ، ولكنها تظل مع ذلك معتمدة على العالم الأعلى ، وكأنها شعاع صادر من مركزه . فاذا ما بلغت النفس عالمنا ، فانها تظل تمتلك تلك البصيرة

الكامنة في ذلك الجزء ذاته الذي يحفظ لها طبيعتها الكلية . فحتى في
عالمنا هذا لا تكون النفس منقسمة تماماً ، بل تظل أيضاً غير منقسمة :
فهي تتوزع دون أن تتجزأ الى أجزاء منفصلة . أى أنها غير منقسمة من
حيث أنها حاضرة في مجموع البدن ، ومن حيث أنها كل حال في البدن
كله ، غير أنها منقسمة من حيث هي حالة في كل جزء من أجزائه .

المقالة الثانية

في ماهية النفس (ب)

١ - بنا في أبحاثنا عن ماهية النفس أنها ليست جسماً ، وأنها ليست بين الموجودات الالاجسمية^(١) ، بمثابة الانسجام ، وأنها ليست كاملاً للبدن . فذلك الرأي الأخير ، كما يعرض ، باطل ، وهو لا يكشف من ماهية النفس شيئاً ، ولذا تركناه جانباً . أما القول بأن للنفس طبيعة معقولة ، وبأنها في مرتبة الهية ، فيلقى ولا شك بعض الضوء على ماهيتها . ومع ذلك فعلينا أن نواصل البحث في هذا الموضوع^(٢) .

لقد ذكرنا من قبل أن الأشياء تنقسم الى محسوسة ومعقولة ، وجعلنا النفس ضمن المعقولات ، فلنسلم الآن بأن موضعها بينها ، ولنواصل البحث - بطريق آخر - في الأمور التي تتصل بطبيعتها .

فلنقل اذن : ان تمت أشياء من طبيعتها الأصلية أن تكون منقسمة موزعة ، وهي تلك التي لا تقوم فيها هوية بين أى جزء منها وأى جزء آخر ، أو بين أى جزء ومجموع الأجزاء ، ويكون كل جزء فيها أقل من كل والمجموع^(٣) بالضرورة . ومن قبيل ذلك الهجوم المحسوسة

(١) يلاحظ هنا وجود خطأ - مطبوع في الغالب - في ترجمة برييه الفرنسية اذ يرد فيها لفظ «الجسمية» corporels « بدلا من الالاجسمية ، وهي في الاصل اليوناني asumatois.

(٢) يلاحظ أن الإشارة التي يوردها أفلوطين في مستهل المقال ، يقصد بها النصف الاول من المقال السابع في هذه التسامية حيث نقد أفلوطين اللادية الرواقية وتحدث عن ماهية النفس بالتفصيل ، وذلك حتى يصل الى اثبات خلودها .

(٣) يحرم أفلوطين في النص اليوناني على التفرقة بين الكل pas والمجموع holos

والكلل المادية ، التي يشغل كل منها محلاً خاصاً ، والتي من شأنها ألا يوجد شيء واحد منها في مواضع عديدة في نفس الآن . وفي مقابل ذلك ، هناك ماهية أخرى لا تقبل أية قسمة . فهي لا تنقسم ولا تقبل انقساماً ، وليست لها أبعاد ، حتى في نظر الفكر ذاته ، ولذا لم تكن في حاجة الى محل ، ولم تكن متحققة جزئياً ولا كلياً في أى موجود بعينه . وهي تتخذ من كل الموجودات الأخرى مطية ، لا لأنها في حاجة الى الارتكان عليها ، بل لأن الموجودات الأخرى لا تستطيع أن تظل بدونها ولا تريد ذلك . ولما كانت في هوية دائمة مع ذاتها ، فانها أشبه بنقطة تشترك فيها كل الأشياء التي تأتي من بعدها . هي كالمرکز في الدائرة : فبرغم أن كل أنصاف الأقطار التي تمتد من المراكز الى المحيط تنشأ عن المركز وتستمد منه وجودها ، فان المركز ذاته يظل ثابتاً ، أى أن كل أنصاف الأقطار تشارك في المركز ، وهذه النقطة التي لا تنقسم هي مبدؤها ، ولكن هذه الخطوط ، مع ارتباطها بالمركز ، تمتد خارجه .

فهناك اذن لا منقسم أول بين العقول ، يتحكم في كل الأشياء الحقيقة ، وهناك ماهية أخرى في المحسوسات ، منقسمة كل الانقسام . وهناك غير هذه وتلك ، طبيعة أخرى سابقة على المحسوس ، وان كانت تقرب منه كل القرب ، بل قد توجد فيه بالفعل . هذه الطبيعة ليست في الأصل متجزئة كالأجسام ، ولكنها تتجزأ اذا ما وردت الى الأجسام . فما دامت الأجسام منقسمة ، فان هذه الصورة الكامنة فيها تنقسم بدورها . ومع ذلك ، فهذه الصورة توجد كلها في كل جزء من الأجزاء ، بحيث أنها هي ذاتها تتكرر ، ويفصل كل جزء منها عن بقية الأجزاء لأنه قد انقسم كلية بوروده الى الأجسام . ومن قبيل هذه الطبيعة الألوان ، والكيفيات ، وكل صورة (١) يمكن أن توجد كاملة ، وفي آن واحد ، في علّة أجسام منفصلة ، دون أن يكون تأثيرنا بأى جزء من الأجسام التي

Morphé. (1)

تشغلها مماثلاً متأثرنا بأى جزء آخر منها (١) . فعلياً اذن أن نسلم بأن تلك الماهية بدورها قابلة للانقسام على وجه مطلق . ولكن هناك ماهية أخرى تأتي من بعد الماهية اللانقسمة تماماً ، وتنشأ عنها . تلك الماهية الأخيرة تستمد من الماهية اللانقسمة عدم انقسامها ، ولكنها لما كانت في سيرها تتجه نحو الماهية القابلة للانقسام ، كانت وسطاً بين الماهية اللانقسمة الأولى ، والماهية التي تنقسم في الأجسام وتكمن فيها . ولكنها تختلف يقينا عن اللون أو الكيفية : فهذه حقاً توجد كما هي في عدة كتل جسمية ، غير أن كل جزء منها يبعد عن بقية أجزائها بمثل ما تبعد الكتلة التي تشتمل عليها عن الكتل التي تشتمل على بقية الأجزاء . فصفة الامتداد مثلا صفة (أو كيفية) واحدة ، ومع ذلك فتلك الكيفية التي تكون هي في كل جزء ممتد ، لا تضيف على هذه الأجزاء أية رابطة مشتركة من التعاطف (٢) : إذ أن الامتداد ، رغم هويته ، يختلف في كل جزء (عنه في الآخر) . فتلك الكيفية وإن كانت في هوية مع ذاتها إلا أنها صفة للأشياء وليست ماهية .

ومن جهة أخرى ، يتبين لنا أن تلك الطبيعة التي قلنا عنها انها تأتي من بعد الماهية اللانقسمة وترتبط بها ، هي في ذاتها ماهية ترد الى الأجسام ، ويطرأ عليها الانقسام عرضاً في الأجسام ، وإن لم يكن

(١) تركيب النص في هذا الموضع غامض ، وإن تكن الفكرة المقصودة غير معقدة . وأغلب الظن انه يريد أن يوضح كيف تنقسم تلك الكيفيات التي يتحدث عنها هنا ، كالألوان مثلا ، في الاجسام التي تحل فيها انقساماً تاماً ، بدليل أن أى جزء يوجد فيه تلك الكيفية لا يدرك على نفس النحو الذي يدرك به جزء آخر ، مما يشبه انفصال كل من هذه الاجزاء عن الباقين ، وبالتالي قابلية هذه الماهية للانقسام على نحو مطلق ، على عكس الماهية الاخرى التي لا تشدو منقسمة في الاجسام الا عرضاً وهي النفس .

(٢) وهنا يعود اللطوين الى شرح طبيعة نفس الماهية التي تحدثنا عنها في الملاحظة السابقة ، فيضع شرطاً للوحدة بين الاجزاء التي تتمثل فيها تلك الكيفية ، هو التعاطف بينها ، وهو شرط لا يتحقق في الاجزاء التي تتمثل فيها كيفية واحدة من هذا النوع ، كاللون مثلا . فالاجسام المختلفة التي يتمثل فيها اللون الاحمر مثلا لاتعاطف فيما بينها ، لان الكيفية المشتركة بينها من طبيعتها أن تتوزع على نحو مطلق .

الانقسام صفة كانت كلها قبل أن ترد إليها • ومن هنا ، فمهما كان كبير حجم الجسم الذى ترد إليه ، وعظم امتداده ، فانها تتخلله بأكمله ، وتظل على وحدتها • وهى لا تظل بالطبع واحدة بالمعنى الذى يكون فيه الجسم واحداً : إذ أن وحدة الجسم تأتي من اتصال أجزائه ، وان يكن كل جزء مختلفاً وفي موضع مختلف • أما الطبيعة اللانقسمة والمنقسمة معاً ، التى نطلق عليها اسم النفس ، فليست وحدتها كوحدة شيء متصل ، والاختلفت أجزاؤها ، بل هى منقسمة لأنها فى كل جزء من الجسم الذى تحل فيه ، وهى من جهة أخرى لا منقسمة لأنها توجد بأكملها فى مجموع الأجزاء ، وتوجد بأكملها فى كل جزء معين من ذلك الجسم •

فمن أدرك هذا تبين له عظم النفس وقدرتها ، وعلم أنها حقاً من الأمور الالهية العجيبة ، وأيقن أنها من الطبائع التى تعلو على الأشياء • فهى وان تكن فى ذاتها بلا حجم ، فانها ترتبط بكل حجم • هى هنا ، ولكنها أيضاً هناك ، لا على نحو مختلف ، بل فى هوية دائمة • وهكذا تكون منقسمة ، وتظل مع ذلك غير منقسمة ، أو بالأحرى هى فى ذاتها ، ولكنها تنقسم فى الأبدان لأن الأبدان لا تستطيع ، بما فطرت عليه من انقسام ، أن تقبلها غير منقسمة ، فانقسامها اذن صفة تأتي من الجسم ، لا من النفس ذاتها •

٢ - سئرى مما سنقوله الآن أن طبيعة النفس تقتضى ألا توجد نفس تامة الانقسام ، أو نفس تامة الوحدة ، بل ينبغى على النفس أن تجتمع بين هاتين الصفتين •

فلو كان للنفس ، كالأبدان ، أجزاء متميزة فى مواضع مختلفة ، لما تأثر جزء واحد من النفس ، هو ذلك الذى يوجد فى الاصبع مثلاً ، والذى يوجد فى ذاته ويختلف عن بقية الأجزاء • ولو صح ذلك لكانت هناك نفوس عديدة تتحكم فى كل جزء منا ، ولما كانت للعالم بالأحرى

نفس واحدة ، وانما عدد لا متناه من النفوس تنفصل كل منها عن الأخرى . ولا يجدى في هذا الصدد القول ان هذه الأجزاء المتميزة تتصل فيما بينها ، فان ذلك الاتصال ان لم يبلغ حد الوحدة الكاملة ، لكان عقيماً تماماً . وليس لنا أن نسلم بالرأى الباطل الذى يقوله (الرواقيون) من أن الاحساسات تصل الى الجزء المدبر للنفس عن طريق انتقال تدريجى . فأول ما نلاحظه على هذا الرأى أن أصحابه يتكلمون ، دون تمحيص دقيق ، عن جزء مدبر للنفس . فكيف يتسنى لهم تقسيم النفس ؟ وكيف يستطيعون أن يحددوا الموضع الذى يبدأ فيه أحد أجزائها وينتهى فيه الآخر ؟ وأى امتداد يعزونه الى كل جزء منها ؟ وما الفارق بين هذه الأجزاء التى يقولون عنها انها لا تكون الا كتلة متصلة ؟ وفضلا عن ذلك ، فهل الجزء المدبر هو وحده الذى يحس ، أم أن بقية الأجزاء بدورها تحس ؟ ولو كان الاحساس يتم فى الجزء المدبر وحده ، ففي أى موضع من الكائن يحدد ذلك الجزء المدبر مكان الاحساس ؟ أما لو كان يتم فى جزء آخر من النفس ليس من شأنه أن يحس ، فان هذا الجزء لن ينقل تأثيره الى الجزء المدبر ، وبهذا لا يكون تمت احساس على الاطلاق . أما عن الجزء المدبر ، فلو كان الاحساس يتم فيه ، فانه اما أن يحدث فى جزء منه فحسب ، بحيث يدرك هذا الجزء الاحساس ، ولا تدركه بقية الأجزاء ، لأنه لا جدوى من ذلك - أو أن تحدث كثرة من الاحساسات ، بل عدد لا متناه منها ، يختلف كل منها عن الآخر ، فيقول جزء : لقد كنت أول من أحس . ويقول آخر : لقد أحسست بالاحساس الذى تلقاه غيرى . وبهذا ، فاما أن تجهل كل الأجزاء مصدر التأثير ما خلا الأول ، أو يخطيء كل جزء ظاناً أن التأثير قد نشأ فى مجاله الخاص . ومن جهة أخرى ، فان لم يكن الجزء المدبر هو وحده الذى يحس ، بل يستطيع أى جزء آخر من النفس أن يحس ، فلم تخصص الأول دون الباقين بأنه الجزء المدبر ؟ ولم كان على الاحساس أن يرقى حتى يصل اليه هو ؟ وكيف يتسنى له أن يستخلص من

الاحساسات الكثيرة ، كاحساسات العينين والأذنين مثلا ، معرفة بشيء واحد (١) ؟

أما لو كانت النفس تامة الوحدة ، وكانت غير منقسمة على الإطلاق ، وواحدة في ذاتها ، ولو كانت بريئة تماماً من كل كثرة وانقسام ، لما أمكنها أن تبعث الحياة في كل البدن الذي تحل فيه ، بل لشغلت من البدن مركزه ، ولتركت بقية بدن الكائن الحي بلا نفس .

فلا بد إذن أن تكون النفس واحدة وكثيرة ، منقسمة ولا منقسمة . وليس وجود الشيء الواحد في مواضع عدة بالأمر المتع ، فنحن ان لم نسلم بذلك ، لكننا ننكر وجود مبدأ يحفظ كل الأشياء ويدبرها : يحفظها بأن يجمعها كلها ، ويدبرها بحكمته - أعني موجوداً يتصف بالكثرة ، لأن الأشياء كثيرة ، ولكنه واحد ، لأن الموجود الذي يحتوى كل شيء لا بد أن يكون واحداً . وهو بوحدته المتكثرة يبعث الحياة في كل الأجزاء ، وبوحدته اللانقسمة يدبرها بحكمته . فللأشياء التي تنفقر الى العقل مبدأ مدبر هو ترديد وتقليد لوحدة النفس العاقلة هذه . وذلك ما عبر عنه أفلاطون تعبيراً عميقاً حين قال بصورة مبهمه : « لقد مزج الصانع الماهية اللانقسمة التي تظل في هوية دائمة مع ذاتها ، والماهية التي غدت منقسمة في الأجسام ، فصنع منهما نوعاً ثالثاً من الماهية » (٢) وعلى ذلك فالنفس واحدة وكثيرة ، أما الصور التي في الأجسام فهي كثيرة وواحدة ، والأجسام لا تعرف الا الكثرة ، أما المبدأ الأعلى فلا يعرف الا الوحدة .

(١) الى هذا الحد يبرهن أفلاطون على أن النفس لا يمكن أن تكون تامة الانقسام ، وينتقل بعد ذلك الى اثبات أنها لا يمكن أن تكون تامة الوحدة .

Timaeus 35 A.

(٢)

المقال الثالث

في الإشكالات المتعلقة بالنفس (١)

١ - خليق بنا أن نوقف هذا البحث على كل الاشكالات المتعلقة بالنفس : فاما أن نفلح في القاء ضوء عليها ، أو تظل هذه المشكلات قائمة بعد أن نكون قد اكسبنا معرفة بها على الأقل . والحق أنه ما من موضوع أجدر بالبحث والتقيب والنقاش من هذا الموضوع . ومن بين العوامل العديدة (التي تدفعنا الى دراسته) انه يوسع معارفنا في اتجاهين : اتجاه الأشياء التي تتخذ من النفس مبدأ ، واتجاه الأشياء التي ترد منها النفس . وفضلا عن ذلك ، فنحن حين نقوم بهذا البحث انما نلبي تلك الدعوة الالهية التي أمرتنا أن نعرف أنفسنا بأنفسنا . وأخيراً فان شئنا أن نبحث في أي أمر آخر ، ونصل الى ادراكه ، واذا رمنا الوصول الى ذلك التأمل الذي هو موضوع جنبنا ، فمن الطبيعي أن تساهل عن طبيعة الشيء الذي يقوم بهذا البحث . واذا كان العقل الكلي ينطوي في ذاته على تائية ، فالأخرى أن تكون في العقول الفردية ذات تلقى وموضوع يتلقى . أما كيف يتلقى عقلنا الأمور الالهية فذلك ما ينبغي علينا بحثه ، ولكن هذا البحث لن يكون ممكناً الا بعد أن ندرك كيف ترد النفس الى الجسم .

والآن فلنعد مرة أخرى الى أولئك الذين يدعون أن نفوسنا صادرة عن النفس الكلية . انهم ليقولون انه على الرغم من أن مجال نفوسنا ومجال النفس الكلية واحد ، وعلى الرغم من أن قدرتهما العقلية متشابهة (هذا اذا كانوا مسلمين بهذا التشابه) ، فان ذلك ولا شك لا ينهض

دليلاً كافياً تثبت به أن نفوسنا لا يمكن أن تكون أجزاء من النفس الكونية ، إذ أن الأجزاء متجانسة مع الكل . ثم أنهم يهيئون برأى أفلاطون ، الذى قال فى الفقرة التى أثبت فيها أن للكون نفساً تحييه « وكما أن بدننا جزء من العالم فنفسنا بدورها جزء من النفس الكونية » (١) . فضلا عن ذلك فإن أفلاطون يقول ، ويثبت بوضوح ، أننا تتبع حركة الكون الدائرية ، وأتانا تتلقى منها شخصيتنا وأحوالنا ، وأتانا ما دما قد ولدنا داخل الكون ، فأتانا تتلقى نفوسنا من ذلك الكون المحيط بنا . وكما أن كل جزء منا يتلقى جزءاً من نفسنا ، فكذلك – وبالمثل – تتلقى نحن ذاتنا ، بوصفنا أجزاء بالقياس الى الكون ، جزءاً من النفس الكونية . ويعبر أفلاطون عن نفس المعنى مرة أخرى فيقول « ان النفس الكلية ترعى مجموع الأشياء غير الحية » (٢) . أى أنه لا يعترف ، من بعد نفس العالم ، بأية نفس غريبة عنها ، ما دامت تلك النفس تتولى رعاية مجموع الأشياء غير الحية .

٢ – سنرد أولاً على هذا الزعم قائلين : ان أصحابه ليسلمون بتجانس النفوس الفردية مع نفس العالم ، لأنهم يعترفون بأن هذه النفوس جميعاً تدرك نفس الموضوعات . واذن فهم يسلمون بأن النفوس الفردية ونفس العالم من نوع واحد ، وفى هذا انكار للقول بأن هذه النفوس أجزاء منها . وإنما الأصوب أن يقال ان هناك نفساً هى فى الوقت ذاته نفس واحدة وكل واحدة من النفوس . فإذا ما سلم خصوصاً بوحدة النفس ، فإنهم يعودون فيقولون باعتماد النفس على مبدأ آخر ، لا يرتبط بهذا الموجود أو ذاك ، ولا بالعالم أو بأى شئ آخر ، بل هو مصدر كل نفس فى العالم وفى كل كائن حى ، والواقع أن من

(١) واقتباس أفلاطون لنفس المحاورة ليس حرفياً ، وإنما هو تلخيص للمعنى

لحسب .

(٢) Phaedrus 246 B. ويلاحظ ان هذه العبارة جزء من التشبيه الذى أورده

أفلاطون فى محاورة فيدروس ، مقارناً طبيعة الإنسان بعربة بها خيول مجنحة .

الصواب أن يقال ان النفس فى كليتها ليست نفس شىء معين ، ما دامت
جوهرآ ، وما دامت النفوس ، أى نفوس الأشياء الجزئية ، تعدو كذلك
بالعرض .

ولكن علينا ولا شك أن نشرح بمزيد من الوضوح ما يقصد هنا
بكلمة « جزء » : فقد يقصد بالجزء أن يكون جزءاً من جسم ، سواء
أكان الجسم متجانساً أم غير متجانس ، وهذا معنى ينبغى استبعاده ،
وحسبنا فى ذلك أن نلاحظ أن الأجزاء فى الأجسام التى تتجانس
أجزاؤها (١) ، تختلف بكتلتها ، لا بنوعها . فبباض هذا الجسم مثلاً ليس
جزءاً منه على الإطلاق ، والبياض الموجود فى جزء من اللبن ليس جزءاً
من البياض الذى يوجد فى كل كتلة اللبن . فنحن هنا بازاء بياض جزء
من اللبن ، لا جزء من بياض اللبن : إذ أن البياض لا شكل ولا كم له
على الإطلاق . فشان هذا المعنى الأول هو اذن كما بينا .

وقد تقال كلمة « جزء » بمعنى آخر عن الأشياء التى ليست
بأجسام ، وعندئذ تطلق اما على الأعداد ، كأن يقال مثلاً ان العدد ٢ جزء
من ١٠ . والكلام هنا ينصب على الأعداد المجردة وحدها - أو بالمعنى
الذى يتكلم فيه المرء عن جزء من دائرة أو خط (٢) ، أو بمعنى جزء من
علم .

ففى مجموعات الوحدات ، وفى الأشكال الهندسية ، كما فى
الأجسام ، ينقص الكل حتماً اذا ما قسم الى أجزاء ، ويصبح كل جزء
أصغر من الكل : إذ أن تلك كميات ، ولما كانت تستمد كل وجودها من
كميتها ، وان لم تكن هى الكم فى ذاته ، فانها بالضرورة قابلة للزيادة

(١) الاجسام التى تتجانس اجزاؤها هى فى النص اليونانى homoimeri وهو نفس
المصطلح الذى استخدمه انكساجوراس من قبل بمعنى خاص فى فلسفته .
(٢) يلاحظ هنا نقد أفلوطين للفلاسفة المتأثرين بالزرعة الفيشافورية ، مشن
نومينيوس ، الذى قال ان النفوس الفردية ليست سواء اجزاء ، بالمعنى الرياضى ، من
نفس العالم .

والتقصان • على أن هذا المعنى لا يمكن أن يكون هو المقصود بكلمة «جزء» إذا ما قيلت بصدد النفس • إذ أن النفس ليست كماً ، كأن نقول عن النفس الكلية انها العشرة ، وعن النفوس الجزئية انها هي الوحدات المكونة لها • فلو قلنا ذلك لكان لقولنا عدة نتائج ممتعة : فالعشرة ليست وحدة ، وعلى ذلك فلما أن كلا من وحداتها المكونة نفس ، أو أن هذه النفس الشاملة مركبة من وحدات ليست بذات نفس • ولنذكر هنا أيضاً أن أجزاء النفس الكلية متجانسة مع الكل – غير أنه ليس من الضروري ، في حالة الكم المتصل ، أن تكون الأجزاء معادلة للكل ، أى أن تكون أجزاء الدائرة والمربع مثلاً دوائر ومربعات • وحين يمكن أن تكون الأجزاء مشابهة للكل فليس من الضروري أن يكون ذلك التشابه تاماً • فأجزاء المثلث مثلاً ليست كلها مثلثات ، بل أشكال مختلفة – ومع ذلك فهم يسلمون بأن النفس متجانسة مع أجزائها • ونحن لا نتكر أن الجزء من الخط هو خط بالفعل ، ومع ذلك فهو يختلف عن الخط الكلي في حجمه • فان قيل ان الفارق بين النفس الجزئية والنفس الكلية فارق في الحجم ، كان معنى ذلك أننا نجعل من النفس ، التي لن تستمد عندئذ صفتها المتميزة الا من الكم ، كمية وبالتالي جسماً • ومع ذلك فقد افترضنا أن النفوس كلها متشابهة وتامة • فمن الواضح اذن أن النفس الكلية ليست مقسمة على النحو الذي يقسم به حجم (١) • ومن المحال أن يسلم خصومنا ذاتهم بأن النفس الكلية تشطر الى أجزاء : فلو شطرت

(١) يلاحظ في هذه الفقرة كلها أن افلوطين يرمى الى استبعاد الجزئية من النفس بالمعنى الذي تنطبق فيه الجزئية على الكم المنفصل او المتصل ، اى على الوحدات العددية والأشكال الهندسية • والنص اليونانى في النصف الاول من هذه الفقرة يكاد يكون كله جملة واحدة ، ينبئ تقسيمها تبعاً لوجهة نظرنا الى تسلسل الاستدلال عنده . وفي كل حجة كان افلوطين يفند بها هذا الرأى ، كان يضيف عبارة : « ولنذكر أن أجزاء النفس الكلية متجانسة مع الكل » لان هذه العبارة هي التي كان يعتمد عليها في تفنيد الرأى المضاد وهو التي تمنع من تشبيه علاقة النفوس الجزئية مع النفس الكلية ب علاقة الوحدات العددية مع المجموع في الاعداد ، او ب علاقة لجزء من الشكل بالشكل كله في الهندسة .

النفس لكان في ذلك ضياعها ، ولما عادت الالفاظ ، ان كانت من قبل
كلا على الاطلاق ، ولأصبحت النفس أشبه بنيذ يوزع على أقذاح عدة ،
بحيث يكون كل جزء في كل قدح جزءا من الكتلة الكلية للنبيذ .

فهل النفس جزء بالمعنى الذى تعد فيه نظرية من العلم جزءا من
ذلك العلم منظورا إليه ككل ؟ الواقع أن العلم يظل على وحدته رغم هذا
التقسيم الى نظريات ، وما هذا التقسيم الا ايضاح لكل من أجزائه
وتحقيق له ، وبهذا تنطوى كل نظرية بالقوة على العلم الكلى ، ومع ذلك
فالعلم الكلى لا يتأثر وجوده بها . ولكن لو كان ذلك حال النفس الكلية
والنفوس الجزئية ، لما كانت النفس الكلية ، التى لها مثل هذه الأجزاء ،
نفساً لهذا الشيء أو ذاك ، ولوجدت فى ذاتها ، وعندئذ لن تكون النفس
الكلية هى نفس العالم ، وانما تصبح نفس العالم بدورها نفساً جزئية .
ولما كانت كل النفوس من نوع واحد ، فانها كلها تصبح أجزاء لنفس
واحدة . وعندئذ فعلى أى أساس تميز احداها بأنها نفس للعالم وبقية
النفوس بأنها نفوس أجزاء من العالم ؟

٣ - فهل النفوس أجزاء من النفس الكلية ، بالمعنى الذى نسمى
فيه النفس الموجودة فى اصبع الحيوان ، جزءا من النفس الكاملة الموجودة
فى الحيوان كله ؟ هذه النظرية تزعم اما أنه ليس تمت نفس الالفى جسم ،
أو أن كل نفس ليست فى جسم ، بحيث تكون نفس العالم خارجة عن
جسم العالم ، وتلك مسألة سنبحثها فيما بعد . أما الآن فلنمض فى هذه
المقارنة ، باحثين عن المعنى الذى يمكن أن تفسر به .

لو كانت نفس العالم تتشر فى كل الكائنات الحية (كما تتشر
النفس الفردية فى كل أجزاء الكائن الحى) ، ولو كانت كل نفس جزءا
بهذا المعنى ، فعندئذ لن يكون فى هذا انقسام لها ، لأنها تتشر فى كل
الكائنات ذوات النفوس بحيث تكون فى كل موضع كما هى ، كاملة
واحدة ، وتمثل فى موجودات عديدة فى نفس الوقت ، وكل هذا

لا يسوغ لنا القول ان هناك نفساً كلية من جهة وأجزاء لهذه النفس من جهة أخرى ، وبخاصة اذا أضفنا الى ذلك أن لكل جزء نفس القوى • بل ان اختلاف وظيفة كل جزء عن وظيفة الجزء الآخر ، كاختلاف وظيفة العينين عن الأذنين مثلا ، لا يستتبع القول ان جزء النفس الذي يتحكم في العينين مختلف عن ذلك الذي يتحكم في الأذان • فلندع لسوانا هذه التقسيمات • وانما النفس واحدة وان اختلفت الملكة التي تعمل في كلتا الحالتين ، ولكن كل الملكات الأخرى توجد في كل من هاتين الملكتين ، وما يرجع اختلاف الادراك الا الى اختلاف الأعضاء • فكل ادراك هو ادراك صور يمكن أن تتلقى على أى نحو ، ودليل ذلك أن كل المؤثرات لا بد أن تنتهي الى مركز واحد ، إذ أنه ليس في استطاعة كل عضو من الأعضاء أن يتلقى كل المؤثرات ، بل ان لكل عضو مؤثراته الخاصة ، ولكن الحكم على هذه المؤثرات يتوقف على مبدأ واحد ، يفهم - شأنه شأن القاضي - كل ما يصدر من الأقوال وما ينفذ من الأعمال •

فالنفس الكلية اذن ، كما يقولون ، وحدة ماثلة في كل مكان ، وان اختلفت وظائفها • فاذا كانت الأجزاء لها بمثابة الاحساسات (في الكائن الحى الجزئى) فعندئذ لن يتسنى لكل جزء أن يفكر ، وانما تستطيع ذلك النفس الكلية وحدها • أما اذا كان كل جزء قادراً على التفكير ، لكان موجوداً في ذاته ، واذن تكون النفس (الفردية) مفكرة شأنها شأن النفس الكلية ، فهي في هوية مع تلك النفس ولا يمكن أن تكون جزءاً من كل •

٤ - اذا فهمنا وحدة النفس على هذا النحو ، فسيعرض لنا سؤالان ينبغي علينا أن نجيب عنهما ، لأنهما ناتجان عن هذا الفهم • أولهما : هل من الممكن أولاً أن يكون الشيء في كل الأشياء معاً ؟ ثم انهم يقولون ان تمت نفساً في الجسم ، وأخرى ليست فيه - ومن الأصوب ولا شك أن يقال ان كل نفس في جسم دائماً ، وبخاصة نفس الكون ،

التي لا يتصور أحد تركها جسمها كما تفعل نفسنا • ومع ذلك فالبعض يقول ان نفسنا وان كانت مشترك جسمها الحالى ، فلن تظل مع ذلك خارجة عن كل جسم • ولكن هب أن هذه النفس تخرج عن كل جسم - فكيف تترك نفس جسمها ، بينما تحتفظ نفس أخرى به ، مع أن النفس فى الحالتين هى هى ؟ ان العقل يتفرق ولا شك ، عن طريق التغير ، الى أجزاء تميز بعضها عن البعض كل التميز ، ومع ذلك فهذه الأجزاء متوحدة دائماً • واذا كان جوهر العقل لا يعرف القسمة أصلاً ، فليس تمت صعوبة فى تفسير تفرق العقل • أما بصدد النفس ، التي يقال عنها انها « قابلة للانقسام من جسم الى جسم » ، فان فكرة وحدة النفوس هذه تثير مشكلات عدة •

وفى وسعنا أن نلتبس حلاً لهذه المشكلات بالقول ان الوحدة موجودة فى ذاتها وبأنها لا تهبط الى الجسم • ومن هذه الوحدة تستمد كل النفوس ، سواء فى ذلك العالم وباقى النفوس ، وتظل تلك النفوس سوية الى حد معين ، فلا تكون كلها الا نفساً واحدة ، طالما أنها ليست نفوس موجود بعينه • وهى فى استمساكها بالوحدة واتصالها بعضها ببعض عن طريق أطرافها العليا ، تتبع بذاتها هنا وهناك ، كنور يقترب من الأرض ويتشرب فى بيوتنا ، وان لم يتجزأ بانتشاره أو يفقد وحدته • فنفس العالم تظل دائماً فى المجال الأعلى ، لأنها لا تعرف هبوطاً الى العالم الأسفل ، ولا يملكها شوق الى المحسوسات • أما نفوسنا فلا تظل فى تلك المنطقة دواماً ، لأن لها نصيباً معلوماً من المادة التى تضاف اليها فى علنا هذا ، ولأنها ترعى جسماً يتطلب منها كل انتباه • وان نفس العالم لتشبه ، فى جزئها الأدنى على الأقل ، نفس شجرة ضخمة ، تتحكم فى حياتها دون جلبة أو عناء • أما نفسنا فجزؤها الأدنى أشبه بالديدان التى تتوالد على أغصان الشجرة المتشابكة - وتلك فى الحق صورة البدن الحى فى الكون - وتأتى بعد ذلك نفس أخرى تتفق مع الجزء الأعلى للنفس

الكونية ، ولنا أن تقارنها بزراع تسغله الديدان المتولدة في النبات ،
ويحرص كل الحرص على تهذيب الشجرة • كما يمكننا أن تشبه
النفسين بائسان صحيح الجسم ، يحيا مع غيره من أصحاء الجسم ، فيتفرغ
عندئذ لما ينبغي عليه عمله ومعرفة من الأمور ، أما لو كان مريضاً لكرس
جهوده للعناية بجسمه ، ولشغل به وحده •

٥ - ولكن (ان صح أن النفس واحدة بهذا المعنى) فكيف تظل
هناك نفس هي نفسك ، ونفس هي نفس شخص آخر ؟ وهل النفس
الموحدة نفس أحدهما بجزئها الأدنى ، ونفس الآخر بجزئها الأعلى ؟
لو قلنا ذلك لكان معناه أن سقراط يظل باقياً طالما ظلت نفسه في جسم ،
وسيقنى اذا ما وصلت نفسه الى منطقة الكمال • ولكن أى موجود حقيقى
لا يقنى : فالمعقولات فى العالم المعقول لا تقنى أبداً ، لأنها ليست موزعة
على أجسام ، وانما تظل كل منها باقية ، وتحفظ - بجانب صفتها
المميزة - بصفة مشتركة بينها جميعاً ، هى الوجود • كذلك الحال فى
النفوس التى يرتبط كل منها بمبدأ عقلى (١) تعتمد عليه ، والتى هى
تعبير عن تلك العقول ، فتكون أكثر من المبادئ العقلية عدداً لأنها ناتجة
عن نموها وتكثرها • وهى تنشأ عن المبادئ العقلية كما ينشأ العدد الكبير
عن العدد الصغير ، واذ تظل متصلة بأصلها وتناظر كل منها مبدأ عقلياً
أقل منها انقساماً ، نراها قد شاعت هى ذاتها أن تقسم ، ولكنها لا تستطيع
أن تمضى فى الانقسام حتى متناه ، بل تحفظ بالهوية مع الاختلاف ،
فظل كل منها قائمة على أنها وحدة، ولكنها كلها معاً لا تكون الا موجوداً
واحداً •

ذلك اذن هو مجمل هذا الرأى • فكل النفوس قد نشأت عن نفس

(١) يلاحظ هنا ترجمة كلمة logos بمبدأ عقلى ، والقصود بها هنا تلك الابتكار
او النمل التى ينطوى عليها العقل الكلى ، ويحقق بها الصور والامعيات المختلفة التى تاتي
من بعده . (انظر الملحق رقم (١) بعنوان «المبادئ البديرية» ، فى ترجمة لفظ logoi
عند أفلوطين) .

واحدة • وتلك النفوس الكثيرة الناشئة عن نفس واحدة هي كالمبادئ العقلية ، مفارقة وليست بمفارقة • والنفس التي تظل باقية هي التعبير الواحد عن العقل ، ومن تلك النفس نشأت المبادئ العقلية اللامادية الخاصة ، كما يحدث في العالم المقول •

٦ - فكيف تسنى اذن لنفس العالم ، وهي مماثلة في نوعها لنفوسنا ، أن تصنع العالم ، بينما لم تخلق نفس فرد معين شيئاً ، مع أنها بدورها قد توافر لها في ذاتها كل شيء ؟ - ولقد ذكرنا من قبل أن الشيء الواحد يمكن أن يرد الى أشياء مختلفة ويوجد فيها معاً ، وعلينا الآن أن نذكر كيف يكون ذلك ، وربما أمكننا بهذا أن نعرف كيف أن الشيء ذاته ، حين يوضع في أشياء مختلفة ، قد يفعل ويتقبل انفعالا معيماً ، أو يفعل ويتفعل في نفس الوقت •

ولكن علينا أولاً أن نبحث السؤال ذاته • فكيف ولم خلقت نفس العالم الكون ، بينما تدبر كل نفس من النفوس الجزئية جزءاً من العالم فحسب ؟ ذلك لأنه ليس مما يدعو الى الدهشة أن يتحكم بعض الناس في عدد كبير ، بينما يتحكم البعض ممن توافرت لهم نفس المعارف في عدد أقل • وهنا قد يقال فلم كان ذلك ؟ من الممكن أن يجب بأن الفروق بين النفوس أعظم بكثير ، فمنها من لم تترك النفس الكلية ، فهي هناك ، ترعى جسمها من حولها • ومنها نفوس تقاسمت - تبعاً لنصيها - أجزاء الجسم الموجود من قبل ، فتجىء من بعد نظيرتها النفس الكلية ، التي أعدت لها مقارها من قبل • ومن الممكن أن يجب أيضاً بأن هناك نفساً تتأمل العقل في كليته ، بينما لا ترى بقية النفوس سوى العقول الجزئية التي تعتمد عليها ، وربما كان في وسع هذه النفوس الأخيرة بدورها أن تخلق ، ولكن لما كانت النفس الكلية قد خلقت من قبل ، فلن يعود في وسع تلك النفوس أن تخلق ، ما دامت قد استبقت الى ذلك • وعلى ذلك ، يظل الاشكال قائماً ، أيأ ما كانت النفس التي سبقت

الباقين الى الفعل • ولكن أخرى بنا أن نقول ان النفس الكلية هي التي خلقت الكون ، لأن صلتها بالمجال الأعلى أوثق • فالنفوس تعظم قوتها ان كانت تتخذ من العالم المعقول وجهتها • وهي تظل فيه آمنة فتخلق بيسر عظيم • اذ أن أعظم القوى هي التي لا تنفعل ، وتلك القوة التي تأتي من أعلى تظل فعالة دائماً • وهناك تظل النفس في ذاتها ، فتؤثر بفعلها على كل شيء يقترب منها • أما بقية النفوس فتسير وفق هواها ، وبذلك تنوغل في أعماق الهاوية • أو ربما كان علينا أن نقول ان عنصر الكثرة في تلك النفوس يجذب الى أسفل فيجذب معه النفوس ذاتها ، ومعها أفكارها •

واذن فتعبر (أفلاطون) « نفوس المرتبة الثانية والثالثة » يشير بالضرورة الى تفاوت النفوس في القرب من العالم المعقول • وكذلك لا تكون كل النفوس في عالمنا هذا على صلة واحدة بالمعقولات • فبعضها يتحد بها ، والبعض الآخر يتلقى منها التأثير ويتملكه الشوق اليها ، ذلك لأن النفوس ليست كلها فعالة بنفس الملكات ، بل ان بعضها يستخدم أرفع ملكة وبعضها الآخر يستخدم الملكة التالية لها ، وغيرها الثالثة ، وان كانت لكل النفوس كل الملكات •

٧ - حسبنا ما قلناه في الموضوع السابق ، وبقيت أمامنا العبارة الواردة في « فيليوس » التي تفترض أن سائر النفوس أجزاء من نفس العالم • ولكن الصيغة التي عبر بها أفلاطون عنها لا تنطوي على المعنى الذي يفهمه البعض منها • فهي تعني أن السماء كائن حي ، وهي الفكرة التي كان أفلاطون يريد أن يثبتها في ذلك الموضوع ، فبرهن عليها بقوله ان من المحال أن تصور السماء بلا نفس ، ما دمنا نحن الذين نملك جزءا من جسم الكون ، قد وهبنا نفسا - اذ كيف يتسنى لجزء من مجموع أن يملك نفساً ، ان كان المجموع كله بشير نفس ؟ ثم ان فكرته واضحة كل الوضوح في « طيماوس » • فالصانع يخلق بقية النفوس من بعد النفس

الكلية ، ولكنه يصوغها في نفس القالب الذي صيغت منه نفس العالم .
وهو حقاً يجعل نفوس المرتبة اثنائية والثالثة مختلفتين عن النفس الكلية على
نحو واضح ، ولكنها كلها قد صنعت على نفس النمط . اما العبارة الواردة
في «فيدروس» : « ان النفس الكلية ترعى مجموع الأشياء غير الحية ،
فهى صحيحة كل الصحة . فأى شيء يتحكم في الطبيعة الجسمية ،
وينظمها ويضعها ان لم يكن النفس ؟ وليس صحيحاً ان القدرة على
ذلك من طبيعة نفس واحدة بينما بقية النفوس قد عدت هذه القدرة .
فالنفس الكاملة ، كما يقول أفلاطون ، أى نفس العالم التى تجول في
الأعلى ، تمارس فعلها دون أن تفوص في العالم ، بل تظل عالية عليه
» وكل نفس كاملة تماثلها في هذا التحكم . « أما النفس التى ميز بينها
وبين نفس الكون ، فهى عنده « نفس قد فقدت أجنحتها » . أما القول
بأن النفس « تتبع الحركة الكونية الدائرية ، وتستمد منها طبيعتها ،
وتلقى تأثيرها » فليس على الاطلاق دليلاً على أن نفوسنا ، في رأى
أفلاطون ، أجزاء من النفس الكونية . إذ أن النفس (في عالمنا هذا)
يمكن أن تتأثر كثيراً بطبيعة الأمكنة والمياه والهواء ، كما أن سكنى
المدن المختلفة والمزاج البدنى يطبع عليها تأثيرها . ونحن نسلم بأننا ،
لما كنا في الكون ، فإن لنا قدراً من نفس العالم . كما أننا لا ننكر تأثير
حركة السماء الدائرية . غير أننا نضع في مقابل كل هذه المؤثرات نفساً
مختلفة عنها . ودليل اختلافها هو أن لها قدرة على مقاومة كل هذه
المؤثرات . بقى القول بأننا قد ولدنا في داخل الكون ، غير أن للطفل
في بطن أمه نفساً متميزة ، والنفس التى في جسمه غير نفس الأم .

٨ - وهكذا حلت هذه الاشكالات . أما عن التعاطف بين النفوس ،
فليس عقبه في سبيل رأينا هذا ، إذ أن النفوس تتعاطف فيما بينها ،
لأنها صادرة كلها عن نفس واحدة ، منها تأتي نفس العالم أيضاً . ولقد
بيننا أن هناك نفساً واحدة ونفوساً كثيرة ، وقلنا ان العلاقة بينها تختلف
عن علاقة الأجزاء بالكل ، وتحدثنا أيضاً عن اختلاف النفوس فيما بينها

بوجه عام • فلنقل الآن بايجاز أن ما بينها من فرق في المزاج وفي العمليات العقلية راجع أيضاً الى الأبدان التي تحل فيها ، والى حياتها السابقة • ولقد قال (أفلاطون) ان النفس تختار حياة ملائمة لحياتها السابقة • أما اذا تأملنا طبيعة النفس بوجه عام ، لوجدنا أن الفروق بين النفوس هي تلك التي أوضحناها حين تحدثنا عن نفوس المرتبة الثانية والثالثة • فكل النفوس ، كما قلنا ، متماثلة ، ولكن كل واحدة منها تتلاءم مع الملكة التي تمارس فيها فاعليتها : فمنها ما تتحد بالفعل بالمعقولات ، ومنها ما لا تتحد بها الا عن طريق المعرفة ، وغيرها عن طريق الشوق • وباختلاف الأمور التي تتأملها كل نفس ، تصحح النفس عين ما تتأمله • فالامتلاء والكمال لا يتمثلان في كل النفوس بقدر واحد ، ولكن لما كان المجموع المنظم الذي تكونه هذه النفوس زاخراً بالتنوع – اذ أن العقل الكلي واحد ، ولكنه ينطوي على كثرة وتنوع ، فهو أشبه بكائن حي يتبدى على صور كثيرة – فان الموجودات تكون نظاماً، وليست في حالة تبدد تام، ولا يمكن أن يسودها الاتفاق ، ما دام لا يسود الأجسام ذاتها • ونتيجة لهذا كله كان عدد الموجودات محدداً • ومن جهة أخرى ، فينبغي أن تظل الموجودات ثابتة ، ولا بد أن تظل المعقولات في هوية مع ذاتها ، وأن يكون كل منها واحداً من الواجهة العددية • فهو موجود محدد • أما الجسم الذي تزول فيه الصفات الفردية بطبيعتها ، لأن صورته الخاصة متغيرة ، فليست له حقيقة خاصة الا عن طريق محاكاة الموجودات الحقة • ولكن الموجودات التي لا تنشأ عن تركيب صورة مع مادة ، تستمد حقيقتها من شيء واحد في العدد ، وجد منذ البدء ، لا يتحول الى ما لم يكن عليه ، ولا يكف عن أن يكون ما هو عليه : فلنفرض أن هناك فاعلا ينتجها • فهو لن يصنعها من مادة ، (ما دامت غير مركبة) فلا بد اذن أن يأتي لها بقدر من جوهره يستخرجه من ذاته ، وبهذا يطرأ عليه تغير ، تبعاً للمدى الذي يخلق فيه خلال لحظة معينة • ولكن لأي سبب يخلق في تلك اللحظة ، ولا يخلق دائماً على نفس النحو؟ ثم ان الموجود المخلوق

لن يكون أزلياً ، لأن درجته من الوجود قد تزيد وتقص ، غير أننا نفترض النفس أزلية .

- ولكن كيف يكون الشيء لا متهاياً ، ان كان ثابتاً ؟ (١) .

- ذلك لأننا هنا بصدد اللانهاية في القوة . فمن الممكن أن تكون القوة لا نهائية دون أن تكون مقسمة الى ما لا نهاية . فالله مثلا ليس موجوداً متهاياً .

فكل من النفوس هي اذن على ما هي عليه ، دون أن يحدها من الخارج شيء آخر . ولكل نفس مقدار ، ولكنه مقدار معادل لما تقتضيه طبيعتها . ولا يحدث للنفس مطلقاً أن تخرج عن حدودها ، وانما هي تتخلل كل أجزاء الأبدان التي جبلت على تخللها . وهي لا تفصل أبداً عن ذاتها ، سواء أكانت في الاصبع أم في أخمص القدم . وهي حالة في كل الجسم الذي تتخلله ، فهي مثلا في كل جزء متباين من النبات ، بل في النبتة التي تفصل عنه . وهي في نفس الوقت في النبات الأصلي وفي ذلك الذي تنج عنه بالاستنبات . اذ أن جسم المجموع واحد ، وهي تتخلله كله من حيث هو جسم واحد .

فاذا ما فسد حيوان وخرجت منه كائنات كثيرة ، فان نفس الحيوان لا تعود في ذلك الجسم ، ولا يعود الجسم قادراً على تلقيها ، والا لما كان قد فسد . ومع ذلك ، فان كانت لأجزاء الجسم التي يجعلها الفساد قابلة لتوليد الحيوانات نفس فذلك لأنه ما من موجود تبعد عنه للنفس كلية . وكل ما في الأمر أن من الموجودات ما في وسعه أن يتلقاها ، ومنها ما ليس في وسعه أن يتلقاها . وفضلا عن ذلك ، فالموجودات الحية

(١) يلاحظ هنا ان اللوطين تكلم من قبل عن ازالة النفس ، والازلية نفترض

اللانهاية ، ولكنه يفترض النفس ثابتة ، فكيف تنفق اللانهاية مع الثبات ؟

الناشئة عن الفساد لا تزيد من عدد النفوس • فهي تعتمد كلها على نفس العالم الواحدة ، التي تظل على وحدتها : وذلك أشبه بما يحدث فينا حينما تبتز أجزاء من جسمنا وتنمو غيرها مكانها ، فتبتعد نفسنا عن الأولى وتقرب من الثانية ، طالما أن النفس الواحدة تظل موجودة في هذا الجسم • ففي الكون نفس واحدة تظل موجودة على الدوام • ورغم أن من الأشياء التي يتضمنها هذا العالم ، ما يحتفظ بنفس وما ينبذ النفس ، فان مجموع ما له نفس يظل كما هو •

٩ - وعلينا الآن أن نبحث كيف ، وعلى أى نحو ترد النفس الى البدن ، فذاك موضوع يستحق ، كسابقه ، اتبائها وعنايتها •

ان النفس تدخل البدن على نحوين : فقد يحدث أن تكون النفس قد وجدت من قبل من جسم ، وعندئذ تغير الجسم وتنقل مثلا من جسم غازى أو نارى الى جسم يابس • فان قال قائل ان ما حدث في هذه الحالة مجرد تغير فى الجسم ، فانما يرجع ذلك القول الى أن الجسم الذى انتقلت منه النفس الى الجسم اليابس يظل غير منظور • وقد تنقل النفس ثانياً من حالة لم يكن لها فيها جسم على الاطلاق الى جسم معين • وعندئذ تكون تلك أول مرة ترتبط فيها النفس بجسم • فما هو اذن ، فى هذه الحالة الأخيرة ، ذلك الاحساس الذى تستشعره النفس حين تتخذ جوهرأ مادياً حولها بعد أن كانت بريئة تماماً من كل علائق البدن ؟

لا شك أنه يحسن بنا ، بل ينبغي علينا ، أن نبدأ ببحث نفس العالم • ولكن علينا أن نذكر جيداً أننا اذا كنا نتصور تلك النفس واردة الى جسم وباعثة فيه الحياة ، فما ذلك الا للتوضيح ، ولتقريب فكرتنا الى الأذهان • اذ أن هذا الكون لم يكن أبداً بلا نفس ، ولم يوجد جسم أبداً فى غياب النفس ، ولم يحدث أبداً أن وجدت مادة عدمت النظام • ولكن من الممكن تصور تلك الألفاظ : النفس والجسم ،

والمادة والنظام ، بأن نفصل أحدهما عن الآخر بالفكر - فللمرء بفكره وعقله عناصر كل مركب .

وها هي ذى الحقيقة : فلو لم يكن تمت جسم لما ظهرت النفس ، اذ لن يكون هناك محل تسمح لها طبيعتها بأن تهبط اليه . فان كان ينبغي على النفس أن تظهر ، فمن الواجب أن تخلق لذاتها محلاً ، وبالتالي جسماً (١) . فالنفس وان كانت ساكنة سكوناً متضمناً في « الثبات » المطلق ، فانها مع ذلك أشبه بنور باهر يبعث وهجاً تصل شدته الى حد الخروج عن حدود النور ، فيتحول الى ظلمة (٢) . وحين ترى النفس هذه الظلمة ، بعد أن ولدتها ، تشكلها في صورة . اذ أن القانون الذي يتحكم في الأشياء يقضى بالأى يكون ما يقترب من النفس محروماً من المبدأ العاقل ، بل ينبغي أن يكون للظلمة من المبدأ العاقل القدر الذى تستطيع تلقيه . فو ظل خافت فى داخل الظل الآتى من النفس .

وهكذا يغدو العالم أشبه بيت متاسق متنوع ، لا يتخلى عنه المنظم الذى شيده ، وان كان مع ذلك غير مقيد به . فالصانع قد ارتأى أن العالم فى مجموعه وفى كل من أجزائه ، جدير برعايته ، التى تفسد ذلك العالم ، اذ تضى عليه الوجود والجمال ، بقدر ما يمكنه المشاركة فيهما . ومع ذلك ، فمحال أن يكون ذلك عبثاً ثقيلاً على من يدبره . اذ أن هذا

(١) يلاحظ ان المعنى الذى يبدو لأول وهلة من هذه العبارة هو أن طبيعة النفس تقضى عليها بأن تخلق ماهو أدنى منها ، ولكن لو كان هذا هو المقصود لكان مايرمى اليه افلوطين هنا هو أن يثبت ضرورة النفس للجسم ، بينما الواضح انه يهدف الى إيضاح ضرورة الجسم للنفس . وعلى ذلك فالمقصود من هذه العبارة هو احد أمرين : اولهما ان الحلول فى مكان هو شرط وجود كل طبيعة خارجة عن العالم العقول ، أى ان كل ماهو خارج من ذلك العالم متناه له حدوده الخاصة . وثانيهما أن افلوطين يرمى هنا الى توضيح طبيعة النفس بالنسبة اليها ، أى ان النفس كما نعرفها لا توجد الا فى الجسم لان طبيعتها المحسوسة تقضى علينا بأن ندركها فى محل ، ولو لم تكن النفس حالة فى جسم لا عرفناها على الاطلاق .

(٢) فى هذا الموضع يشرح افلوطين خلق النفس للمادة مستخدماً نفس التشبيه الذى كان يؤثره على الدوام ، وهو تشبيه النور .

الأخير يظل في عليائه مع تديره للعالم • ذلك هو الكون الحى : فله نفس ليست متمية اليه كلية ، وانما تعمل من أجله • تتحكم فيه ولا يتحكم فيها ، ولا يملكها • فهو فى النفس التى تحفظه ، وليس فيه شيء لا يشارك فى تلك النفس • وهو كشبكة أُنقيت فى البحر ، تظل ممثلة بالماء ، وان كانت لا تستطيع أن تحتفظ لنفسها بهذا الماء الذى تحيا فيه • ولكن البحر يمتد والشبكة تمتد معه بقدر ما فى وسعها • اذ أن كلا من أجزاءها لا يمكن أن يكون فى موضع غير الذى وضع فيه • وبالمثل يبلغ امتداد النفس بطبيعتها حداً يمكنها من أن تستوعب بقدره واحدة كل الجواهر المادى • فليس مقدارها محددًا ، وانما هى تكون حيثما يمتد الجسم • فان لم يوجد جسم لما أثر ذلك على عظمها فى شيء ، بل تظل على ما هى عليه • والكون يمتد حيثما تكون النفس : فأطرافه تحد بالنقطة التى يمكنه أن يظل حين يمتد اليها باقياً تحت رعاية النفس . والظل الذى تلقيه النفس يمتد بقدر ما يمتد المبدأ الذى يصدر عنها • وهذا المبدأ ينشأ عنه فى الكون امتداد يصل الى القدر الذى يقتضيه المثال المعبر عنه (١) •

١٠ - وعلينا بعد هذا العرض أن نعود الى الفكرة القائلة ان الكون ظل منذ الأزل كما هو ، وأن ننظر اليه كله دفعة واحدة • فنحن مثلا نرى الهواء والنور والشمس ، أو القمر والنور والشمس - نقول نحن نرى هؤلاء الثلاثة معاً ، ولكن أحدهم (وهو الشمس التى يصدر عنها النور) فى المرتبة الأولى ، والآخر (النور الذى يصدر عنها) فى المرتبة الثانية ، والآخر (القمر أو الهواء المضاء) فى المرتبة الثالثة • وبالمثل علينا أن نتصور النفس قائمة أبداً ، ومن بعدها الأشياء التى تليها مباشرة ، ثم الأشياء التى تلى هذه ، وهذه الأخيرة أشبه بأخر أشعة لهب ، تلمع

(١) لكل مبدأ عاقل عند أفلوطين أو صورة تعبر عنه ، هى فكرة فى العنق الاول .
ومذا المثال أو الصورة هو الذى يؤدى بالمبدأ العاقل الى ان يمتد بقدر معين .

من بعده ، وتنشأ من اظلام ذلك اللهب العقلي الأخير ، وهو النفس .
ثم تضاء تلك الظلمة ، ويكون ما يشبه الصور التي تحلق فوق هذا القرار
الذي هو الظلمة التامة الأولى . وتنظم النفس هذا القرار المظلم . فللنفس
في مجموعها القدرة على تنظيم تلك الظلمات تبعاً لمبادئ عاقلة ، وذلك
مثلما تشكل المبادئ البذرية وتصور الحيوانات التي هي أشبه بعوالم
صغيرة . فما يتصل بالنفس مباشرة يشكل وفقاً للصفات التي يمتلكها
جوهر النفس بطبيعته . فليس لنا أن نعتقد بأن فعل النفس يتم وفقاً لحكم
عرضي ، أو أنها تتردد في تأمل وروية ، إذ أن الفعل الذي يصدر بعد
روية لا يكون فعلاً طبيعياً ، وإنما يتضمن صناعة طارئة . والصناعة
لاحقة للطبيعة ، تحاكيها فلا تنتج الا تقليدات مشوهة عاجزة ، ولعباً
تافهة لا قيمة لها ، رغم ما تستخدمه من أجل انتاجها من آلات عديدة .
أما النفس فبفضل قوة وجودها ، تسود الأجسام وتولدها ، وتنقل بها الى
أية حالة تشاءها ، دون أن تكون للأبدان في مبدأ الأمر أية قدرة على
الوقوف في وجه ارادتها . ولا شك أن كلا من البدن والنفس يقف ،
فيما بعد ، في وجه الآخر كثيراً ، وبهذا يحرم من انتظار الصورة الخاصة
التي ينزع اليها المبدأ العاقل الموجودة بذرته في كل منهما . ولكن صورة
الكون في مجموعها ناتجة في أول الأمر عن النفس . وكل الأشياء تنشأ
سويّاً ، بما فيها من نظام ، دون جهد . ولما كان الناتج (أي العالم)
لا يصادف عقبة ، كان يتصف بالجمال . ففي ذلك العالم شيدت النفس
معابد للآلهة ومسكن للناس ، وأشياء أخرى لبقية الموجودات . فماذا
يمكن أن ينشأ عن النفس ، سوى الأمور التي تتمثل فيها قواها بحق ؟ ان
قدرة النار في التسخين ، وقدرة جسم آخر في التبريد . أما قدرة النفس
فمزدوجة : فهي إما أن تمارس على شيء آخر ، أو تمارس على ذاتها .
فالفعل الذي ينشأ عن موجودات غير ذات نفس يكون ساكناً على
نحو ما ، اذا ظل في هذه الموجودات ، فاذا ما وقع هذا الفعل على شيء
آخر ، أدى الى أن يتشبه الذي يتلقى الفعل بفاعله . وانه لمن الصفات

المشتركة بين كل كائن فعال أن يدعو الباقين الى التشبه به • أما النفس ، فتميز بأن لها فى نفس الوقت فعلا يقطاً موجهاً الى ذاتها ، وفعلا يمارس على الأشياء الخارجية • فهى اذن تحيى الأشياء التى لا تملك الحياة بذاتها ، وتضفى عليها حياة شبيهة بحياتها هى • وهى اذ تحيا فى العقل ، تهب الجسم مبدأ عاقلا هو صورة لما لديها من عقل ، وكل ما تضفيه على الجسم صورة من حياتها • وهى تضفى على الجسم كل الصور التى تملك مبدأها • على أنها تملك المبادئ العاقلة للآلهة كما تملك المبادئ العاقلة لكل الأشياء ، ومن هنا كان العالم محتوياً على كل شيء (١) •

١١ - وعلى ذلك فيبدو لى أن القدامى من الحكماء ، الذين أرادوا أن يتمثلوا الآلهة أمامهم بتشييد معابد وتمائيل ، قد أحسنوا تفهم طبيعة الكون ، فقد أدركوا أن من السير دائماً جذب النفس الكلية ، وأن من الأيسر إبقاها بتشييد شيء يمكنه تلقي أثرها ، وقبول مشاركتها • والتمثيل التصويرى للشيء ميل دائماً الى تلقي أثر أنموذجه : فهو كمرآة تستطيع أن تتلقى صورته • وان الطبيعة ، ببديع صفتها ، لتفطر الأشياء على صورة الموجودات التى تملك مبادئها ، ومن هنا نشأ كل شيء على أنه مبدأ كامن فى المادة ، يتلقى صورة مطابقة لمبدأ يعلو على المادة • وهكذا جعلت الطبيعة كل شيء على صلة مباشرة بالألوهية التى تولد على مثالها ، والتى تتأملها النفس الكلية ، وتسير فى خلق الأشياء وفقاً لها • فمن المحال اذن أن يوجد شيء لا يشارك فى تلك الألوهية - ولكن لا يقل عن ذلك استحالة أن تهبط تلك الألوهية الى عالمنا الأرضى •

أجل ، فالعقل الأعلى هو الشمس العاقلة - ولنضرب هنا بالشمس مثلاً - وتليه مباشرة نفس تعتمد عليه ، مقرها فى العالم المعقول كالعقل

(١) ترجمت كلمة logos فى هذا النص تارة بالعقل ، وتارة بالمبدأ ، فيما لا يقتضيه النص .

ذاته • غير أن النفس تهب الشمس المحسومة حدودها الخاصة التي تلائمها ، وتوسطها يتم الاتصال بين الشمس المحسومة والشمس المعقولة . فهي أشبه برسول يبلغ الشمس المحسومة رغبات الشمس المعقولة ، وينقل الى الشمس المعقولة أماني الشمس المحسومة ، بقدر ما تستطيع هذه أن تصل الى الشمس المعقولة عن طريق النفس • إذ أنه لا شيء يبعد عن الآخر • ولا شك أن هناك ابتعاداً بمعنى كون الشيء مختلفاً عن آخر أو ممتزجاً بآخر ، غير أن هذا الاختلاف ذاته يمكن أن يقوم في داخل الوحدة • ففي هذه الموجودات عنصر الهي ، لأنها لا تنفصل عن المعقولات كل الانفصال • وهي مرتبطة بالنفس الأولى ، أي تلك التي تخرج عن العقل على نحو ما ، وعن طريق هذه النفس تكون هذه الأشياء على ما هي عليه ، وتأمل العقل (١) الذي تتجه النفس اليه وحدها بأنظارها •

١٢ - فما قولنا في النفوس البشرية ؟ انها تتأمل صورها كأنها في مرآة ديونيزوس ، وتندفع نحوها من عل • ولكنها مع ذلك لا تفهم روابطها بمبادئها الأصلية التي هي عقول (٢) • فهي لا تهبط ومعها مبدؤها العاقل ، وانما تذهب الى الأرض ، وتظل رأسها مثبتة في أعلا السماء • ومع ذلك فقد يحدث أن تزداد هبوطاً ، لأن جزءها المتوسط مضطر الى أن يولى كل عنايته للبدن الذي يحتاج اليه ، والذي تمتد تلك النفوس حتى تبلغه • غير أن أباه زيوس يشفق عليها مما اتابها من عناه فيبعث الفناء في الروابط التي تربطها بهذا العناء ، ويهبها راحة مؤقتة ، بأن يحررها من بدنها ، حتى تستطيع هي الأخرى أن ترد الى العالم المعقول ، حيث تظل نفس العالم أبداً دون أن تتجه نحو الأشياء في عالمنا

(١) العقل هنا بمعنى nous الذي هو ثاني المبادئ العليا .

(٢) تستخدم كلمة «مبدأ» هنا بمعناها الاصني arché

الأدنى • والواقع أن لدى العالم كله ما يلزمه لكي يكتفى بذاته ، وسيظل كذلك الى الأبد • ومدة بقائه محددة بمبادئ ثابتة : فبعد وقت معلوم يعود دائماً الى نفس الحالة المحددة لحيواته الدورية • فهو يوفق ما بين الأشياء الأرضية والأشياء العلوية ، ويشكلها تبعاً لها • وهكذا يتحدد كل ما في العالم تبعاً لحضوعه لعقل واحد : فكل أمر فيه منظم ، سواء في ذلك هبوط النفس وصعودها ، ومع النفوس كل شيء آخر • ودليل ذلك اتفاق النفوس مع نظام الكون ، فهي ليست في فعلها منعزلة عن غيرها ، وإنما تتحدد في هبوطها وتفق مع الحركة الدائرية للعالم • وترسم أحوالها وحيواتها ومشياتها في علامات تظهر في الأشكال التي تكونها الكواكب • وتتجمع كلها ليصدر عنها لحن نغمي واحد • وما كان الأمر ليكون كذلك لو لم يكن العالم يسير وفقاً للمعقولات ، ولو لم تكن تظراً عليه أحوال تناظر مقادير فترات النفوس ، ومراتبها وحيواتها في مختلف أنواع المسارات التي تسبعا ، سواء في العالم المعقول ، وفي السماء ، وفي توجيهها نحو هذا العالم الأدنى •

أما العقل فيظل كله في العالم الأعلى على الدوام ، ولا يحدث له قط أن يخرج عن مجاله الخاص • ولكن على الرغم من أنه يظل بأكمله مستقراً في العالم المعقول ، فإنه يبعث بتأثيره الى الأشياء الدنيوية ، بتوسط النفس • ولما كانت النفس مجاورة له ، فإنها تشكل تبعاً للصورة التي تلقاها منه ، وتنتقل تلك الصورة الى الأشياء الأدنى منها ، اما على نحو ثابت ، أو على نحو متغير تبعاً للزمان ، في مسار متغير ولكنه منظم •

والنفس لا تهبط دائماً بنفس المقدار ، بل يزيد هبوطها تارة وينقص تارة أخرى حتى بالنسبة الى النوع الواحد من الكائنات الحية • فكل منها تهبط الى بدن فطر قادراً على تلقيها وملائماً لطبيعتها الباطنة ، وهي تنقل الى البدن الذي تحمل له أكبر قدر من التشابه ، فتدخل

نفس بدن انسان ، وأخرى جسم حيوان ، وتختلف كل منهما عن الأخرى .

١٣ - فالضرورة المحتومة والعدالة تتمثل اذن في مبدأ طبيعي يأمر كل نفس بأن توجه ، تبعاً لمرتبها نحو الصورة المتولدة ، التي شكلت تبعاً لمشيئتها الخاصة وتركيبها الباطن . وكل النفوس من هذا النوع توجد بقرب الشيء الذي يتجه ميلها الطبيعي اليه . فهي ليست في حاجة الى كائن يرسلها ويدفعها في اللحظة المشوذة حتى تدخل جسماً معيناً ، بل ان هذه اللحظة اذا ما حانت ، هبطت النفس اليه تلقائياً ، ودخلت حيث ينبغي عليها أن تدخل . وتلك اللحظة تختلف من نفس الى أخرى . ولكنها اذا ما حانت ، هبطت النفس الى الجسم الملائم لها ، وكأنها تستجيب لدعوة داع ، حتى ليظن أن قدرة محرّبة قد حرّكتها وجذبته بقوة لا تقاوم . وعلى هذا النحو ذاته تتم في كل حيوان سيطرة النفس ، فهي تتحرك في اللحظة المشوذة وتولد كل جزء ، وتدفع اللحية أو القرون ، وتنمي ميولاً جديدة ، أو تسبب ذبولاً لم يكن موجوداً من قبل . فنفس الشجرة تدبرها ، وكل حادث في حياتها يقع في وقت حدد من قبل .

فمجيء النفس اذن ليس أمراً اختيارياً ، كما أنها لم ترد قسراً ، أو أن ارادتها على الأقل لم تكن مختارة ، وانما تتحرك نحو الجسم دون تفكير ، كما يقفز المرء بالسليقة ، أو كما يندفع دون روية الى الرغبة في الزواج ، والى اتيان أعمال مجيدة في بعض الأحيان . وفي هذه الحالة يكون ذلك المصير محتوماً على هذا الكائن بحيث يفرض عليه الآن مصير معين ، وفي وقت آخر مصير غيره .

بل ان للعقل الذي هو سابق على الكون ، مصيره بدوره ، وهو أن يظل بكليته في العالم المقول ويبعث بنوره الى عالمنا هذا . وكل شعاع ينبعث منه يخضع لقانون كلي . وهذا القانون الكلي كامن في كل من

الأفراد ، وهو لا يستمد القوة على تنفيذه الا من الأفراد . وقد وهب للأفراد ليستخدمه كل منهم ويحمله في ذاته . فاذا ما حان الوقت ، جاءت ارادته بفضل النفوس الفردية التي تمتلكها في ذاتها . فلك النفوس ذاتها هي التي تنفذ القانون ، لأنها تحمله في ذاتها . وقد توافرت لها القدرة على ذلك ، لأن هذا القانون الذي غرز فيها ، ينقل عليها - على نحو ما - ويبعث فيها الرغبة الدافعة في أن تذهب حيث قدر لها أن تذهب .

١٤ - وهكذا يتلقى عالمنا - الذي يضاء بعدد كبير من الأنوار ، ويزدان بكل هذه النفوس - يتلقى عطايا كثيرة من الآلهة المعقولة ومن بقية العقول التي تهيه نفوساً . وأغلب الظن أن هذا هو النحو الذي ينبغي أن نفسر به أسطورة بروميشوس ، الذي صاغ شكل زوجته ، وهبها غيره من الآلهة حلياً ، ومنحتها افروديت وآلهة البنذل عطايا ، وقدمت إليها كل منها هبة ، وأسموها « بندورا » ، لأنها تتلقى هدايا *duron* ولأن الكل *pantes* قد ساهموا في البنذل لها . وهكذا قدمت كل الآلهة هدية الى ذلك الكائن الذي صاغه بروميشوس ، ممثل العناية . نهلا يدل رفض بروميشوس لهذه الهدايا على أن ايثار الحياة العقلية خير وأبقى ؟ على أن خالق بندورا ذاته مقيد ، مما يدل على أنه مرتبط بما خلقه على نحو ما . ولكن هذا الارتباط خارجي ، وتخلص هرقل له يمثل القدرة التي احتفظ بها بروميشوس لاقتزاز نفسه من قيوده . وأياً ما كان رأينا في هذه الأسطورة ، فإن هذا التفسير يوضح هبة آله للنفوس التي ترد الى هذا العالم ، وهو يتفق في هذا مع رأينا (١) .

١٥ - واذن فالنفوس حين تنجس الى خارج العالم المعقول ، تهبط أولاً الى السماء وتتخذ فيها جسماً . وفي عبورها للسماء تهترب من

(١) يلاحظ ان تفسير الفلوطين لاسطورة بروميشوس وبنديورا متحرر الى حد كبير (انظر الملحق الخامس بالاساطير عند الفلوطين) .

الأجسام الأرضية اقتراباً متفاوت تبعاً لمقدار ابتعادها (عن العالم المعقول).
فبعضها ينتقل من السماء الى أجسام سفلى ، وبعضها الآخر ينتقل من
جسم أسفل الى آخر ، لأنه أضعف من أن يعلو على الأرض ، بل يجذب
دائماً نحو الأرض بقله ، وبما ران عليه من نسيان .

أما الاختلاف بين النفوس فمرده اما الى اختلاف الأبدان التي تحل
فيها تلك النفوس ، أو الى ظروف حياة النفوس ، أو النظم التي تخضع
لها ، أو لاختلاف الطبائع الكامنة فيها ، أو لكل هذه المؤثرات أو بعضها .
فبعض النفوس يظل يخضع طيلة حياته للحتمية السائدة في هذا العالم ،
وبعضها الآخر يخضع تارة للحتمية ، وتارة لذاته (١) : فهو يستسلم لكل
ما يتحتم عليه الخضوع له من مصير ، ولكن اذا تعلق الأمر بأفعاله
الخاصة ، فان له القدرة على أن يتحكم في نفسه بنفسه . فهناك ناموس
آخر تخضع له النفوس ، بجانب القدر المحتوم ، هو الناموس الذي
ينتظم كل الموجودات ، وتخضع له كل الخضوع . وقوام هذا الناموس
هو المبادئ البديرية (٢) ، الصادرة عن العالم المعقول ، والتي هي علل
كل الكائنات ، وعلل حركات النفوس وقوانينها ، فهذا الناموس مطابق
اذن للعالم المعقول الذي يستمد منه مبادئه . وهو ينتظم كل ما يصدر عن
ذلك العالم ويربطه بأصله ، ويكفل عدم فناء كل ما يمكنه أن يحتفظ
بذاته مطابقاً لأنموذجه العقلي ، ويدفع بقية الأشياء الى حيث تسمح
طبيعتها بالتوجه . وهو الذي يؤدي الى أن تتخذ كل نفس عند هبوطها
موضعاً خاصاً .

١٦ - فعلينا اذن أن نرد الجزاءات العادلة التي توقع على الأشرار
الى ذلك النظام الذي يرتب كل شيء كما ينبغي . ولكن ما القول في تلك

(١) أفرد «بريه» في ترجمته نوعاً ثالثاً من النفوس يبدأ في هذا الوضع . ولكن
الاصح أن يعد ذلك مجرد شرح للنوع السابق ، أي النوع الذي يخضع تارة للحتمية وتارة
لذاته . والسياق يثبت هذا بوضوح .
(٢) انظر معنى هذا المصطلح في المحق الأول من الدراسة .

الشروع التي تلحق بالأخيار من الناس ، مخالفة كل عدالة ، كالعقاب والفقر والمرض ؟ ان هذه الشرور التي ترتبط بمجرى الأشياء ، والتي لها علاماتها الخاصة ، تحدث وفقاً للعقل الكوني . فهل ينبغي اذن أن تعد ناتجة عن خبيثة سابقة ؟ كلا ، فلا يجوز لنا أن نقول ان تلك الحوادث تتبع أسباباً طبيعية ، وأنها متضمنة في الحوادث السابقة ، وانما هي عوارض مصاحبة لها فحسب ، كما يحدث مثلاً اذا تداعى بيت ، فيهلك من كان تحته ، كائناً من كان ، أو اذا سار شيثان ، أو حتى شيء واحد ، في حركة منتظمة ، فهشماً أو حطماً ما يقابلانه . فمثل هذا الظلم ربما لم يكن ينطوى على أى أذى لمن يقع عليه ، وذلك اذا تأملنا صلته بالارتباط المحكم للموجودات في هذا الكون . بل ربما لم يكن ظلماً على الاطلاق ، وكان هناك في الحوادث السابقة ما يبرره .

وعلى أية حال ، فليس لنا أن نعتقد أن تمت حوادث معينة تخضع وحدها للنظام ، بينما لا يرتبط غيرها بشيء ، بل يسير اعتباراً . فان كان يلزم أن يحدث كل شيء وفقاً لعلل وتناجج ضرورية وتبعاً لمبدأ واحد ونظام واحد ، فلا بد أن نؤمن بأن هذا النظام وذلك الارتباط يمتدان الى كل صغيرة وكبيرة . أجل ، فالظلم الذي يرتكبه الغير هو ظلم بالنسبة الى من ارتكبه . ولا يمكن أن يعفى فاعله من مسؤوليته - ولكننا اذا تأملناه من خلال النظام الكوني العام ، لما وجدناه ظلماً بالنسبة الى الكون ، ولا حتى بالنسبة الى من وقع عليه ، بل لرأيانه حادثاً ضرورياً . ولو كان من وقع عليه الظلم خيراً ، لانتهى الظلم عنده الى نتيجة طيبة . فليس لنا أن نعتقد أن هذا النظام الكوني ليس الهياً ولا عادلاً ، وانما هو يعطى كل امرئ ما يصلح له بقدر دقيق . غير أننا نجهل الأسباب ، فتظهر أمام جهلنا قوس التحامل على ذلك النظام .

١٧ - وفي وسعنا أن نبرهن على أن النفس حين تخرج من المجال العقلي ترد أولاً الى السماء ، بالبرهان التالي : اذا كانت السماء خير ما في

المجال المحسوس ، فانها متاخمة لآخر الموجودات العقلية . فالموجودات السماوية اذن هي أول ما يتلقى حياة العالم المعقول ، نظراً لازدياد قدرتها على المشاركة فيه . أما الأشياء الأرضية فهي آخرها . ونظراً لطبيعتها وبعدها عن الوجود اللامادى ، كانت أقل مشاركة فى النفس . واذن فكل النفوس تنير السماء وتضفى عليها خير ما فيها ، أعني أشعتها الأولى . أما بقية الأشياء فتيرها الأشعة التى تلى ذلك . ثم تهبط بعض النفوس الى أسفل لتتير المناطق السفلى ، ولكن هذا التوغل فى الهبوط ليس خيراً لها .

فلتتصور اذن مركزاً تشع منه دائرة مضيئة تحيط به . وحول هذه الدائرة دائرة أخرى منيرة مثلها بنور نابع عن النور الأول . وخارج هاتين الدائرتين دائرة ثالثة ليست منيرة ، وانما تفقر الى نور خاص بها ، وتستمد النور من مصدر خارج عنها . ولتتصور هذه الدائرة الأخيرة كأنها عجلة دائرة ، أو على الأصح كرة تتلقى نورها من الدائرة الثانية التى تسمها ، والتى لا تيرها الا بقدر ما تتلقى هى ذاتها من هذا النور . وبهذا يظل النور الأعظم ساكناً مع اضاءته للأشياء . ومنه تأتى بالطبيعة شعلة تنفذ الى الأشياء . وتشع الأنوار الجزئية مثله ، فيظل بعضها ساكناً ، أما البعض الآخر فيجتذبه الانعكاس الباهر على صفحة الأشياء التى ييرها . وفضلا عن ذلك ، فان الأشياء المنارة تتطلب كل عنايتها . وكما يتتبعه الملاح بكل حواسه الى سفينته حين تقاذفها العواصف ، وينصرف عن ذاته حتى ينسى أنه مهدد بأن تجرفه العاصفة ، كذلك تهبط النفوس الى أسفل مما ينبغى ، وتغيب عن أنظارها مصالحها الخاصة ، فتحد فى داخل جسم ، وتفيد بأغلال سحرية ، وتستحوذ عليها رعايتها لطبيعة الجسم . ولو كان لكل كائن حى جسم تام كامل ، لا يجد الألم اليه منفذاً ، لما ظلت النفس التى تقول انها حالة فى بدن - نقول لما ظلت تلك النفس حاضرة فيه ، بل لوهبته الحياة وهى لا تزال بأسرها فى المجالات العليا .

١٨ - فهل تستخدم النفس الاستدلال قبل أن تهبط الى الجسم
ويعد أن تفارقه ؟ ان النفس تستخدم الاستدلال في مقرها الحالى ، اذا لم
يهدأ القين ، وزحمتها المشاغل ، وعلى الأخص اذا اتابها ضعف : اذ أن
الحاجة الى الاستدلال انما تنشأ عن افتقار العقل الى الاكتفاء بذاته .
وهكذا يتدخل الاستدلال فى الصناعات اذا وجد الصانع نفسه حائراً ، أما
اذا لم تكن هناك صعوبة ، لسارت الصناعة تلقائياً على خير وجه .

- ولكن اذا لم تكن النفوس تستخدم الاستدلال فى العالم المعقول ،
فكيف تكون نفوساً عاقلة ؟

- فى وسعنا أن نجيب بأن لديها القدرة على المضي فى بحث عقلى اذا
أتيحت لها الفرصة . وفى هذه الحالة يكون من الضرورى ، ان نشأنا أن
نسلم بذلك ، أن نستخدم كلمة « الاستدلال » فى غير المعنى الذى
استخدمناها به . فاذا كنا نعى بالاستدلال ميلاً باطنياً يستمد دائماً من
العقل ، وفعلاً ثابتاً على الدوام ، هو أشبه بانعكاس للعقل ، فلا بد عندئذ
من القول ان النفس تستخدم الاستدلال ، حتى وهى فى العالم المعقول .

أما عن اللغة ، فليس لنا أيضاً أن نعتقد بأن النفوس تستخدمها
طيلة وجودها فى العالم المعقول ، أو طالما أن لها أجساماً فى السماء .
فكل الحاجات أو الصعاب التى تدفعنا فى عالمنا هذا الى تبادل الحديث ،
لا توجد فى العالم المعقول قط . وليس للنفوس ، التى تمارس كل
أفعالها على نحو منتظم ، ووفقاً للطبيعة ، أوامر ولا نصائح توجهها ، بل
هى تعرف بعضها البعض بشعورها الواعى فحسب . بل ان العين فى عالمنا
هذا كثيراً ما تعرف ما لا تنطق به الأفواه . أما فى العالم الأعلى فكل
سم خالص ، وكل جسم أشبه بعين ، فلا شيء خفى أو خادع ، بل
ي كل شيء ويعرف دون حاجة الى الكلام .

أما عن الجن والنفوس التى تتخذ لها أجساماً هوائية ، فليس من

المتع أن نسلم بأنها تستخدم الكلام ، إذ أنها لا تعدو أن تكون كائنات
حية .

١٩ - فهل « المتقسم واللامتقسم » في نفس الموضع من النفس ،
وكأنهما مترجان ؟ أم أن اللامتقسم ينتمي الى النفس على نحو يختلف
عن انتماء المتقسم اليها ، وتربطه بها صلة تختلف عن صلة الأخير بها ،
بحيث يجيء المتقسم تالياً للامتقسم ؟ وهل يكونان جزئين مختلفين من
النفس ، بالمعنى الذى تقول فيه ان الجزء العاقل يختلف عن الجزء غير
العاقل ؟ فى وسعنا أن نعلم ذلك حين ندرك المعنى الذى نستخدم فيه كلاً
من هذين اللفظين . فقد تكلم أفلاطون عن « اللامتقسم » دون أن يزيد
حرفاً ، ولكنه لم يتكلم عن « المتقسم » وحده ، بل عن « الماهية التى تعدو
منقسمة فى الأجسام ، لا الماهية التى أصبحت منقسمة تماماً . فطينا اذن
أن نرى أى نفس تحتاج اليها الطبيعة البدنية لتجيا ، وأى شئ فى النفس
يجب أن يظل حاضراً فى كل موضع من مجموع الجسم . فملكة
الاحساس ، ما دامت تؤدي فعلها كاملة وفى كل موضع من الجسم ،
فمعنى ذلك أنها تعدو منقسمة ، وما دامت فى كل موضع ، ففى وسعنا
أن نقول ان ذلك راجع الى أنها فى حالة انقسام . ومع ذلك فما دامت
تثبت كاملة فى كل موضع ، فليس فى وسعنا أن نطلق القول بأنها توجد
منقسمة ، وانما نستطيع أن نقول انها « تعدو منقسمة فى الأجسام »
فحسب . فان قال معترض ان مثل هذا الانقسام يتمثل فى حاسة اللمس
وحدها ، دون بقية الحواس ، كان علينا أن نجيب بأن هذا الانقسام يوجد
أيضاً فى بقية الحواس . فما دام الجسم هو الذى يساهم فى هذه
الاحساسات فلا بد أن تنقسم بدورها ، وان كان انقسامها فى بقية الحواس
أقل منه فى حاسة اللمس . وبالمثل تنقسم القوة الغازية والقوة المنمية على
نفس النحو . واذا كان مركز القوة الشهوية فى الكبد ، والمشاعر النبيلة
فى القلب ، فان نفس الرأى ينطبق على هذه القوى . ولكن ربما لم يكن
الجسم يتلقى هذه الملكات فى ذلك الخليط المادى ، فهو يتلقاها ولا شك

على نحو آخر ، وهي تستمد من أحد الأشياء التي تلقاها من قبل (من النفس) . أما عن التفكير والتعلل فهذا لا ينقلان الى الجسم ، وممارستها لا تتم بتوسط عضو مادي ، وانما يكون الجسم عقبة ان شئت أن نقحمه في أبحاث الفكر .

واذن فاللامنقسم في النفس متميز عن المنقسم ، ولا يؤدي امتزاجهما الى تكوين كائن واحد ، بل يكونان كلاً ينطوي على جزئين متميزين ، يظل كل منهما خالصاً منفصلاً عن الآخر في عمله .

ومع ذلك فاذا تلقى الجزء الذي يغدو منقسماً في الأجسام صفة عدم القابلية للاقسام من القوة العليا ، لأمكن نفس الموجود أن يغدو لا منقسماً ومنقسماً في نفس الآن ، وكأن امتزاجاً قد تم بينه وبين القوة العليا التي امتدت حتى وصلت اليه .

٢٠ - فهل توجد قوى النفس ، وكل ما تسميه « أجزاء » للنفس في محل ؟ أم أن من الممكن أن يقال ان بعضها ليس في محل والبعض الآخر في محل ؟ أم أنها جميعاً ليست في محل ؟ ذلك ما يجدر بنا معرفته . فنحن اذا لم نحدد لكل من أجزاء النفس محلاً ، ولم نجعلها في الداخل ولا في الخارج ، لكان معنى ذلك أننا ترك الجسم بلا نفس ، وعندئذ تسائل كيف يمكن أن تحدث عمليات النفس التي تتم بواسطة أعضاء جسمية . وان لم تقل بوجود محل الا لأجزاء معينة من النفس لبدا أننا لن نجعل لتلك التي لا تعطى محلاً موضعاً فينا ، ولتتج عن ذلك أن نفسنا ليست بأكملها فينا .

وعلينا أن نقول ، بوجه عام ، انه لا أجزاء النفس ولا النفس كلها توجد في الأبدان وكأنها في محل . فالواقع أن المحل حاو ، وهو يحوى البدن . والبدن يكون حيث يوجد كل من أجزائه ، ولا يمكن أن يوجد بكامله في نقطة ما من محله . أما النفس فليست بدناً ، بل هي حاوية أكثر منها محتواة .

كما أن النفس ليست في البدن وكأنها في اناء • فلو كان البدن
يحتوى النفس كأنه اناء أو محل لها ، لظل البدن بلا نفس ، ما لم تكن
النفس منطوية على ذاتها فيه ، فتحية بأن تنتشر فيه تدريجياً • ولو كان
الأمر كذلك ، لكان كل ما يتلقاه الاناء مفقوداً بالنسبة الى النفس •

وفضلاً عن ذلك ، فالمحل بمعناه الصحيح شيء لا مادى وليس
جسماً ، فما حاجته الى النفس ؟ ثم انه لو كان ذلك صحيحاً ، لكانت
أطراف البدن وحدها ، لا البدن ذاته ، هي التى تمس النفس • والحق
أن هناك أسباباً أخرى عديدة تحول دون القول ان النفس في البدن كأنها
في محل • فلو صح ذلك ، لحمل محلها معها ، ولكننا بازاء شيء يحمل
محلها • كما أننا لو نظرنا الى المحل على أنه المسافة أو البعد الفاصل ،
لأصبح القول بأن النفس في البدن كأنها في محل أكثر استحالة : إذ أن
البعد الفاصل فارغ بالضرورة ، أما البدن فليس فارغاً – ولا شك أن
ما يوجد فيه البدن هو الفراغ ، بحيث أن البدن هو الذى يوجد
في الفراغ •

وبجانب ذلك ، فالنفس ليست في البدن وكأنها في مادة حاملة
لها • إذ أن ما هو في مادة حاملة هو حال من أحوال تلك المادة ،
كاللون والشكل مثلاً ، بينما النفس ذات وجود مستقل •

وهي ليست في البدن كجزء من كل ، إذ أن النفس ليست جزءاً
من البدن قط • ولو قيل انها جزء من الكل الحى ، لظلت نفس الصعوبة
قائمة • فعلى أى نحو توجد في الكل ؟ انها ليست فيه كما يكون التيزد
في القنينة قط ، ولا كما تكون القنينة أو أى شيء آخر في ذاته •

كما أنها ليست في البدن ككل أجزائه ، إذ أن من الممتع أن نقول
ان النفس كل أجزاؤه هي البدن •

وهي ليست فيه كصورة في هيولى ، اذ أن الصورة التي في هيولى لا تفارقها قط ، وهي لاحقة للهيولى التي توجد من قبلها (١) . ثم ان النفس هي التي تضى الصورة على الهيولى ، فليست هي الصورة اذن . وان قيل انها ليست صورة حالة في الهيولى ، بل صورة مفارقة ، لاستحال علينا أن ندرك كيف تأخذ مثل هذه الصورة المفارقة طريقها الى البدن . فبأى معنى اذن يقول الجميع ان النفس في البدن ؟ ذلك لأن النفس لا ترى ، أما البدن فانا نراه ، وندرك حين نراه يتحرك ويحس أنه حي ، وعندئذ نقول ان له نفساً . والنتيجة الطبيعية لذلك هي أن نقول ان النفس توجد في البدن ذاته . ولو كانت النفس منظورة محسوسة ، ولو كنا نراها وقد تخللتها الحياة في كل أجزائها ، وانتشرت حتى أطراف البدن - لو كانت كذلك لما قلنا عندئذ انها في البدن ، بل قلنا ان البدن عرضي في أساسى ، ومحتوى في حاو ، وسيال متغير فيما هو ثابت دائم .

٢١ - وقد يوجه الينا امرؤ الأسئلة التي سنذكرها ، دون أن يؤكد هو ذاته شيئاً ، فماذا عسى أن يكون جوابنا عنه ؟ انه قد يسأل : على أى نحو تحل النفس في البدن ؟ وهل توجد كلها فيه على نفس النحو أم أن كلاً من أجزائها يوجد فيه على نحو مختلف ؟ الحق أن أى نحو من أنحاء حضور الشيء في شيء آخر ، وهي الأنحاء التي بحثناها ، لا يصلح للتصير عن الصلة بين النفس والبدن . ولكن قد يقال ان النفس في البدن كريان في سفينة . والمقارنة ضالحة في وصف مفارقة النفس للبدن ، ولكنها لا توضح طريقة الاتحاد التي هي موضوع بحثنا . فالنفس توجد في البدن عرضاً ، ولكن كيف توجد فيه كأنها ريان ؟ ان الريان لا يوجد في كل السفينة ، كما توجد النفس في البدن كله .

(١) يلاحظ هنا أن اسبقية الصورة على الهيولى هو تفسير خاطئ لفكرة أرسطو ، اذا كان يقصد به الاسبقية الزمنية ، لان الصورة لاتنفصل عن الهيولى قط . والمقصود بالطبع هو الاسبقية المنطقية ، أى الاسبقية في الرتبة لحسب .

فهل ينبغي علينا القول ان النفس توجد في البدن وجود الصنعة في الآلة ، كصناعة القيادة في الدفة مثلاً ، اذا تصورنا هذه الدفة حية ، وان كانت لها صناعة باطنة تهبها اندفاعها ؟ ان الفارق لكبير ، ما دامت الصناعة تظل خارجة عن الأداة . ومع ذلك فلتصور النفس على مثال ربان تتخلل نفسه دفته . ولتكن حاضرة في البدن حضور الربان في الته الطبيعية ، وبهذا تحركه كلما شاءت وكيفما شاءت . فهل تهدمنا بذلك نحو الحل ؟ كلا ، فلا زلنا لا نعرف كنه الحضور في الأداة . ورغم أن طريقة الاتحاد هذه مختلفة عن سابقتها ، فما زلنا نبغى كشف الحقيقة ، أو نريد أن نزداد منها اقتراباً .

٢٢ - فهل ينبغي القول ان النفس حاضرة في البدن حضور النار في الهواء ؟ ان النار ، وان كانت حاضرة في الهواء ، فهي ليست حالة فيه ؟ هي تتخلله في كل موضع ، ولكنها لا تمتزج به . فالنار تظل ساكنة والهواء سار . وحين يغادر الهواء المنطقة التي يضيئها النور ، يتركها دون أن تحتفظ منه بشيء ، بحيث يكون الأخرى بنا أن نقول ان الهواء في النور ، من أن نقول ان النور في الهواء . ومن هنا كان أفلاطون على حق حين آثر أن يضع جسم العالم في نفسه ، لا نفسه في جسمه ، وحين قان ان في النفس جزءا يحتوى جسماً وجزءاً لا يحتوى أى جسم . اذ أن من الواضح أن في النفس قوى لا يحتاج اليها البدن من أجل حياته . وهذا ما يجب أن يقال بالمثل عن بقية النفوس . فعلياً أن نقول ان البدن لا تمثل فيه من القوى سوى ما هو ضروري له فحسب . وهذه القوى حاضرة فيه دون أن تتخذ منه أو من أجزائه مقراً . فالقوة الحاسة مثلاً حاضرة في كل الأجزاء التي تحس ، ويختلف العضو الذي تحل فيه كل قوة باختلاف الوظائف التي تؤديها . وهاك ما أعنيه :

٢٣ - ان كل جزء من بدن تحييه وتيره نفس ، يشارك في تلك النفس على نحو مختلف . فالنفس تهب كل عضو قدرة مطابقة للموظيفة

التي يستطيع أداؤها • وهكذا تؤدي ملكة الابصار فعلها عن طريق العين ، وملكة السمع عن طريق الأذن ، والذوق في اللسان ، واللمس في البدن كله • ولكن لما كانت أداة الحس هي الأعصاب الأولى ، التي تهب الكائن الحي الاندفاع الحركي أيضاً ، والتي تحل فيها قوة النفس هذه ، ولما كانت نقطة بداية الأعصاب هي المخ ، فقد عد المخ مبدأ للاحساس والاندفاع ، بل ولحياة الكائن العضوي بأسره • ذلك بأن القائلين بهذا الرأي كانوا يسلمون بأنه حينما تكون نقطة بداية الأعضاء ، تكون القوة التي تسيروها • ولكن كان الأخرى بهم أن يقولوا ان تلك نقطة بداية فعل هذه القوة : اذ أن قوة الصانع المدرب على ادارة آلة معينة انما تركز بالضرورة في نقطة بداية حركة تلك الآلة • بل الأصح ألا نقول قوة الصانع ، اذ أن القوة في كل مكان من الآلة ، وانما نقول : فعل تلك القوة ، الذي يتخذ نقطة بدايته مع نقطة بداية الآلة •

على أن قوة الاحساس والنزوع ، اللتين توجدان في النفس ، وأعني بهما القدرة على الاحساس وعلى التخيل ، هاتان الملكتان يعلو عليهما العقل ، اذ أن الجزء الأدنى من العقل قريب من الأجزاء العليا لتلك القوى • ومن هنا وضع القدماء هذه القوة في أعلى موضع من الكائن الحي ، أي في الرأس ، وليس في المخ تماماً ، وانما في ذلك الجزء الحساس الذي يوجد الحس بفضله في المخ • فينبغي اذن أن تتسب القوتان الأوليان الى الجسم ، والى أقدر أجزاء الجسم على تقبل فعلهما • ولكن العقل ، الذي لا يتصل بالجسم قط ، لا بد مع ذلك أن يكون على صلة بهاتين القوتين ، اللتين هما صورة للنفس • وفضلا عن ذلك ، فإن في وسع هاتين القوتين تلقي مؤثرات من العقل • فالقوة الحاسة تتضمن الادراك (أو الحكم) • والخيال قوة شبه عقلية ، والنزوع والشوق يخضعان للخيال وللعقل • واذن فالقوة العاقلة ليست في الرأس من الوجهة المكانية ، وانما هي فيه لأن القوى التي في الرأس تشارك فيها - وقد ذكرنا بأى معنى تكون ملكة الاحساس في المخ •

أما عن القوة النباتية ، وقوة النمو والتغذية ، فذلك لا تقيب عن أى جزء من أجزاء الجسم • ولكن لما كان الدم فى الشرايين ، ولما كانت نقطة بداية الشرايين والدم هى الكبد ، فقد جعل مركز هذه القوى فى الكبد ذاته • وفيه أيضاً مقر القوة الشهوية ، إذ أن ما يولد ويطعم وينمى يجب أن يكون هو مركز الشهوة •

وأخيراً ، فلما كان اندم حين يصبح أرق وألطف وأنشط وأقى ، يغدو أداة ملائمة للقوة الغضبية ، فان القلب ، الذى هو مصدر افراز هذا الدم ، هو المركز الملائم لتليان الغضب •

٢٤ - فأين تذهب النفس بعد أن تفارق البدن ؟ انها لا يمكن أن تظل فى عالمنا هذا ، حيث لا يوجد شىء يتلقاها ، فليس فى وسعها أن تمكث فى شىء لم يفطر على الاحتفاظ بها • وعلى ذلك فالنفس تفارق البدن - ولو لم يكن الأمر كذلك ، لكانت تنقل معها من الجسم شيئاً يجذبها اليه ، ولكانت تلك حماقة منها ، إذ أنها لو احتفظت بمثل هذا الجسم الغريب عنها ، لظلت داخله ، وتعلقت به فى المجال الذى يوجد فيه ذلك العنصر وينتمى اليه بطبيعته • ولما كان ثمت مجال عديده ، فلا بد أن يتباين المحل الذى توجد فيه النفس تبعاً لميولها الباطنة ، ووفقاً للعدالة التى تسود الموجودات • فما من أحد يفلت من العقوبة التى ينبغى عليه تحملها نتيجة لسلوك جائر • وقضاء الله لا يرد ، وهو ينطوى فى ذاته على القدرة التى تمكنه من تحقيق ما قضى به • وهكذا يحمل الآثم ، دون أن يشعر ، الى حيث ينبغى أن ينال عقوبته ، فيظل مدفوعاً بحركة مضطربة ، ويهيم فى كل مكان ، حتى ينتهى به الأمر - بعد تجواله الدائم ، وبعد أن تعيه المقاومة اليائسة - الى أن يهبط فى المكان الذى أعد له ، ويستسلم طوعاً لمصير لا سلطان له عليه • ويحدد القانون الإلهى مدى العقاب وزمنه ، فاذا ما انتهى العقاب ، أمكنه أن يترك مكان الجزاء ، تبعاً لما يقضى به الانسجام الذى يسود كل الأشياء •

ولكن ينبغي أن يكون للكائن جسم حتى يحس بالعقاب الجسمي ،
أما النفوس الخالصة ، التي لا تجذبها الأجسام ، فلا يمكن أن تكون
نفوس جسم معين ، وما دامت لا توجد في أى مكان من الجسم ، وما دامت
قد خلصت من كل جسم ، فان موضعها حيث يكون الجوهر ، والوجود ،
والألوهية • فهي في الله ، مع الجوهر والوجود • فاذا سألت أين ؟ فابحث
أين تكون هذه الموجودات ، ولكن لا تبحث عنها بأعينك ، كما تبحث
عن الأجسام •

٢٥ - ولنتقل الآن الى الذاكرة • فهل تظل النفوس تتذكر بعد أن
تتأخر العالم الأرضي ؟ أم أن بعض النفوس فقط هي التي تتذكر ؟ وفي
هذه الحالة الأخيرة ، هل تتذكر النفس كل شيء ، أم أشياء معينة فحسب؟
وأخيراً فهل تدوم تلك الذاكرة الى الأبد ، أم تختفي بعد أن تفارق
النفس البدن بوقت معين ؟ علينا ، ان نشأنا أن نقوم بهذا البحث كما ينبغي ،
أن نعرف أولاً ما يتذكر فينا - ولست أعنى أن نعرف كنه الذاكرة ، بل
في أى مبدأ تكون : إذ أن تعريف الذاكرة قد ذكر في مواضع أخرى ،
بل لقد أسهبنا الكلام عنه في مواضع عديدة • فعلينا الآن أن نعرف بمزيد
من الدقة طبيعة الشيء الذي يتذكر •

ان كان التذكر تذكر شيء مستفاد ، كمعرفة أو انطباع ، فمن
المحال أن يتمثل في موجودات لا تتغير ولا تتأثر بالزمان • واذن فليس لنا
أن نسب الذاكرة الى الله ، ولا الى الموجود والعقل الذي لا ينطوى على
زمان ، وانما على أزل • فتلك الموجودات لا تعرف ما هو قبل وما هو
بعد ، بل تظل دائماً كما هي ، في هويتها ، دون أن تعرض لأدنى تغير •
اذ كيف يكون لموجود في هوية مع ذاته ، مسائل لذاته على الدوام ،
ذاكرة ؟ ان مثل هذا الموجود لا تطراً عليه - في لحظة - حالة تختلف عن
تلك التي كان عليها من قبل ، ولا يحفظ في ذهنه تلك الحالة الأولى •

وأفكاره لا تتعاقب بحيث يتذكر في حالة أو في فكرة تالية ، الحالة أو
الفكرة السابقة •

– ومع ذلك ، فما الذى يمنع من أن يعرف هذا الموجود تغيرات
بقية الموجودات ، كفترات العالم مثلاً ، دون أن يطرأ عليه هو ذاته
تغير ؟

– ذلك لأنه ان كان يتابع تغيرات الموجودات المتباينة ، لكان معنى
ذلك أنه يفكر بادىء الأمر فى شيء ، وبعد ذلك فى شيء آخر ، بحيث
يأتى فعل التذكر من تفكيره فى أشياء مختلفة • أما عن أفكاره التى لديه
عن ذاته ، فلا يجب القول انه يتذكرها • إذ أنها لا ترد إليه على نحو
يكون عليه معه أن يحتفظ بها حتى لا تسرب من ذهنه ، فلو صح ذلك
لكان عليه أن يخشى أن تعيب عن ذهنه ماهيته ذاتها •

كذلك لا يجب أن تستعمل كلمة « التذكر » مع النفس بالمعنى
الذى يقال فيه انها تتذكر أفكاراً تملكها بفطرتها • فعندما تكون النفس
فى عالمنا الأرضى تكون تلك الأفكار فى متناول يدها ، وان لم تكن النفس
تعرف ذلك معرفة حاضرة ، وخاصة حين ورودها الى الجسم • فان
عرفت النفس هذه الأفكار معرفة حاضرة ، فان القدماء يطلقون على هذه
الحالة اسم الاستعادة والتعرف • على أن هذا نوع من التذكر يختلف تماماً
عن النوع الذى نحن بصدده ، ولا شأن للزمان بالذاكرة بهذا
المعنى (٩) •

(١) فى هذه الفقرة يُنقد افلوطين نظرية التذكر عند افلاطون ، وان لم يكن قد
ذكر اسمه ، بل تكلم عن «القدماء» . فهو لا يقول مع افلاطون بتذكر افكار سابقة ، بل يقول
بوجود افكار فطرية هى التى يبدو – حين تستدعى فى هذا العالم – انها تتذكر . ولكن
الواقع أن الذاكرة لا تنطبق على هذا النوع من الاستعادة . والقصود هنا بكلمة «المعرفة
الحاضرة» أن تستدعى النفس هذه الافكار وتظهرها بحيث تدركها ماثلة امامها ، وهو أمر
لا يحدث فى هذا العالم كثيراً ، لاختلاط النفس بجسم ، فان حدث كان الاصح أن يسمى
استعادة .

ولكن ربما كنا نخوض هذه الموضوعات مستهينين بها أكثر من اللازم ، دون أن نبجتها بحثاً كافياً . فقد يتساءل المرء : أتنمى الاستعادة والتذكر الى النفس في ذاتها ، أم الى نفس أقل استتارة ، أو حتى الى مركب من النفس والبدن (أى الكائن الحى) ؟ وبأى الشروط ، وفي أية لحظة ، ترد الذاكرة الى تلك النفس - ان كانت هى التى تتذكر ، أو الى ذلك الكائن الحى - ان كان هو الذى يتذكر ؟ علينا اذن أن نستعيد هذه المسألة منذ البداية . ففى أى مكونات طبيعتنا تكون الذاكرة ؟ ان كانت النفس ، فأى ملكاتها أو أجزائها هو الذى يتذكر ؟ وان كانت فى الكائن الحى بأسره - والبعض يظن أنه هو أيضاً الذى يحس - فعلى أى نحو يتذكر ؟ وبم يجب أن نعرف الكائن الحى المركب ؟ وأخيراً ، فهل ما يقوم بالأفعال الحسية والعقلية فيه شيء واحد ، أم أن هناك ملكة لكل ؟

٢٦ - ان كان هناك عنصران يتضافران فى الاحساسات ، لوجب أن يكون فعل الاحساس ذا طبيعة مزدوجة ، ولذا قيل عن الاحساس انه مشترك بين النفس والبدن . فهو أشبه بفعل الاحتراق أو الغزل (١) : حيث تمثل النفس فى احساسها الصانع ، والبدن الأداة . والبدن يتقبل الفعل ويطيعه ، أما النفس فتلقى الأثر الذى حصل فى البدن أو بتوسطه ، أو هى تصدر حكمها تبعاً لتأثر البدن . واذن فالاحساس من شأن النفس والبدن سوياً بحق .

ولكن هذا لا يستتبع بالضرورة القول ان الذاكرة تنمى الى المركب من البدن والنفس : اذ أن النفس قد تلقت من قبل ذلك الأثر الذى قد تحفظه الذاكرة وقد تنساه . وربما تصور امرؤ أن فعل التذكر متوقف بدوره على المركب بحجة أن تكويننا البدنى هو الذى يتحكم فى

(١) تشبيه لاشتراك النفس والجسم فى عملية الاحساس بعملية اخرى يشترك فيها عنصران هما الصانع والاداة ، كعملية غزل الخيوط واختراقها . ويلاحظ أن فعل الصانع غاب على فعل الاداة فى هذا المثل كغلبة قوة النفس على الجسم فى الاحساس .

قوة تذكرنا أو ضعفه • والرد على ذلك هو أنه ، سواء أكان البدن عائقاً
لفعل التذكر أم لم يكن ، فلن يقلل ذلك من انتماء هذا الفعل الى النفس
فى شىء •

وفضلاً عن ذلك ، فكيف نقبل القول ان المركب ، لا النفس
وحدها ، يتذكر المعارف التى تحصل فى العلوم ؟

والآن ، فان قيل ان الكائن الحى مزدوج بمعنى أنه شىء يختلف
عن العنصرين اللذين يركب منهما ، فمن المحال أولاً أن نقول ان
الكائن ليس بدنأ ، ولا نفساً ، فالكائن الحى يتكون دون أن تتغير
مكوناته ، ودون أن تمتزج بعضها ببعض الى حد لا تعود معه النفس
موجودة فى الكائن الحى الا بالقوة • ثم أنه حتى لو كان الأمر كذلك ،
لظل التذكر متمياً الى النفس • فحلاوة الخليط من النيذ والعسل ، آتية
من العسل وحده •

وقد يرد معترض بقوله : صحيح أن الذكريات تنتمى الى النفس ،
غير أن وجودها فى الجسم وامتلاءها بالأدران واحتشادها بالصفات هو
الذى يمكنها من أن تطيع فى ذاتها علامات الأشياء المحسوسة ، فهى
تلقاها وتمنعها من التسرب بفضل بقائها فى الجسم •

والرد على ذلك أن تلك العلامات أولاً ليست بذات أحجام • فهى
لا تشبه « علامات أختام أو انطباعات على مادة مقاومة ، أو تشكيلاً » ،
لأنه لا توجد كذلك ضربة (١) ولا سطح مغطى بالشمع • والحقيقة أن
هذا الأثر الذى يحدث فى النفس هو نوع من التعقل ، حتى اذا كان
متعلقاً بأشياء محسوسة •

وفضلاً عن ذلك ، فأين يمكن أن يكون الانطباع على جسم ،
عندما يفكر المرء ؟ وما حاجتنا الى أن نقرن الفكر بالبدن أو بصفة جسمية؟

(١) اى ضربة الخاتم على الشمع ، والنقد هنا ينصب على فكرة الانطباع الرواقية .

ثم ان النفس تتذكر بالضرورة حركاتها الخاصة ، ومن أمثلتها تلك الرغبات التي استشعرتها دون أن تشبعها • وفي مثل هذه الحالة لا يمكن أن يكون الشيء المرغوب فيه قد قرب من البدن : فكيف اذن يشهد البدن ما لم يصل اليه ؟ وكيف تستخدم النفس البدن في تذكر ما لم يعرفه ذلك البدن قط ؟ الحق أنه ان كان ينبغي أن تكون للنفس حقيقة وطبيعة وفاعلية خاصة بها ، فعلينا أن نقول ان الانطباعات التي تمر بالبدن تنتهي الى النفس ، وأن الانطباعات تنتمي الى النفس خاصة • فان كان الأمر كذلك فينبغي أن تكون للنفس ، بجانب الرغبة ، ذكرى هذه الرغبة ، وذكرى اشباعها أو عدم اشباعها ، ما دامت ليست من الأشياء الدائمة التغير • ولو لم تكن للنفس هذه الصفة ، لاستحال أن نضفي عليها الحس الباطن ولا الوعي ولا جمع الانطباعات ، ولا أى تعقل لما تستشعره • فان لم تكن لها واحدة من هذه الصفات ، فلن تنالها عندما توجد في البدن • وصحيح أن للنفس أوجه نشاط معينة يحتم أداؤها وجود أعضاء ، ولكنها عندما تصل الى البدن تحمل معها القوى التي تتوقف عليها أوجه النشاط هذه ، بل تحمل معها كذلك قوى النشاط الخاص بها وحدها • ومن جهة أخرى فالبدن عقبة في التذكر • وانا لنلمس ما يحدث للمرء من نسيان عندما ما يحتسى مشروبات معينة ، بينما يعود التذكر غالباً اذا ما طهر الجسم منها • وما دامت النفس تتذكر حين تكون وحدها ، فان طبيعة البدن المتغيرة السيالة لا بد أن تكون علة النسيان ، لا التذكر ، وعلى هذا النحو يمكننا تفسير فكرة نهر « ليته Lethe » (١) ، فذلك التذكر اذن صفة تنتمي الى النفس بحق •

٢٧ - ولكن الى أى نفس يتسمى التذكر ؟ أيتسمى الى تلك النفس المسماة بالنفس الالهية ، التي هي أساس وجودنا ، أم الى النفس الأخرى

(١) نهر في الاساطير اليونانية موضعه في العالم الأدنى ، كانت الاشباح تشرب ماءه لتنسى . والمقصود هنا من القول ان النهر وسيلة النسيان ، ان ماهو سيال متغير - كالبدن مثلا - هو علة للنسيان •

التي تأتينا من الكون؟ ان لكل من هاتين ذكريات ، منها ما هي خاصة بها ، ومنها ما هي مشتركة بين الاليتين . فاذا ما اتحدت هاتان النفسان ، كانت لهما كل الذكريات معاً ، واذا تفرقتا ، غلبت كل منهما في انفرادها ذكرياتها الخاصة ، وان ظلت بعض الوقت تحتفظ بعض الوقت بذكريات الأخرى . ذلك على الأقل هو معنى ظل هرقل (١) في العالم الأدنى . ومن رأيي أننا يجب أن نفهم من ذلك أن هذا الظل يتذكر كل الأفعال التي قام بها في حياته ، لأن تلك الحياة تنتمي اليه خاصة . أما بقية النفوس ، التي كانت مزدوجة ، فلم يكن أمامها شيء ترويه سوى حوادث هذه الحياة الأرضية ، إذ أنها في ازدواجها لا تعرف سوى هذه الحوادث ، وتلك التي تقضى بها العدالة .

ولكن (هومير) لم يذكر لنا ما كان يمكن أن يرويه هرقل ذاته ، منفصلاً عن ظله . فماذا تقول اذن تلك النفس الالهية ، حين تتحرر تماماً؟ ان هذه النفس ، طالما هي متأثرة بجاذبية عالمنا الأرضي ، لا تروى سوى كل ما فعله أو انفعل به انسان . فاذا ما تقدم الزمن عادت اليها في ساعة الموت ذكريات الحيوانات السابقة ، وان كانت تهمل بعض هذه الذكريات احتقاراً لشأنها . ويازدياد تحررها من البدن تستعيد ذكريات كانت قد نسيتهما في حياتها الحاضرة . فاذا ما فارقت هذا العالم ، ثم عادت الى جسم جديد ، أمكنها أن تروى حوادث الحياة الخارجة عن البدن ، وحوادث الحياة التي غادرتها ، مع الحوادث العديدة في الحيوانات السابقة ، وان كانت تنسى ، بمضى الزمن ، كثيراً من الحوادث التي مرت بها .

ولكن ماذا تتذكر النفس حين تتم عزلتها؟ علينا ان نشئنا أن نعلم ذلك أن نبحث أولاً عن الملكة التي تتم بها الذاكرة في النفس .

(١) ظل هرقل يرمز الى الجانب الانساني من حياته . انظر التعليق على الفصل

٢٢ من هذا المقال .

٢٨ - فهل يتم التذكر فينا بواسطة القوة التي نستخدمها في الاحساس وفي التعلم ، أم أننا نتذكر ما نرغب فيه بواسطة ملكة الرغبة ، وتذكر ما يثير الغضب بالجزء الغضبي ؟ ان هذا الرأي يقال بحجة أن من المستحيل وجود قوة تجرب أو تعاني شيئاً معيناً ، وقوة أخرى تتذكر هذه التجربة . فالرغبة في الشيء الذي مارسه المرء تيقظ حينما ترى الذاكرة ذلك الشيء مرة أخرى ، اذ لم لا تعود الرغبة الى الظهور ، أو لا تعود نفس هذه الرغبة ، حين يكون ذلك الذي يتمثل أمامنا شيئاً آخر ؟ (١) وما الذي يمنع من أن تنسب الى الرغبة الاحساس بموضوعاتها الخاصة ، وأن نغزو الرغبة الى ملكة الاحساس ، فنطلق الأسماء المختلفة على الملكات تبعاً للعنصر الذي يغلب عليها في وقت معين فحسب ؟

الواقع أن الاحساس يختلف اختلافاً كبيراً من ملكة الى أخرى . فالرغبة ليست هي التي ترى ، وانما العين . وبداية يقظة الرغبة في الحواس ، عن طريق تأثير ينتقل بالتجاور التدريجي ، بحيث تقبل الرغبة ، دون وعي منها ، تأثير الاحساس ، من غير أن تعرف كنهه . وهكذا الحال في الغضب : فالابصار يرى الظلم ، ويشور الغضب ، مثلما يرى الراعي ذئباً بين قطيعه ، فيهب كلبه ، دون أن يرى الذئب ، لمجرد أنه قد اشم رائحته أو سمع صوته (٢) .

وعلى ذلك فالرغبة التي تمارس تحتفظ بأثر للحادث الذي وقع ، لا على صورة ذكرى ، وانما على صورة نزوع وتأثر سلبي . أما الملكة التي وعت هذه التجربة واحتفظت بذكرى ما حدث فهي ملكة أخرى .

(١) يرمى أفلوطين من هذه الفقرة الى عرض رأي القائلين بعدم التفرقة بين الرغبة والذاكرة ، بحيث تكون هي التي تذكر موضوعاتها الخاصة ، فتكون الملكتان واحدة وان اختلفت المسميات . وهذا هو الرأي الذي يأخذ أفلوطين على عاتقه أن يفنده في بقية الفصل .

(٢) في هذا التشبيه يوضح أفلوطين أن الغضب الذي هو قوة عمياء لا يمكن أن تكون قد أدركت سبب الظلم ، يحتاج أولاً الى الاحساس ، لانه « هو ذاته لا يحس ، وبالتالي تحتاج ملكة الرغبة كلها الى الاحساس . وهو يشبه الغضب في هذا المثال بالكلب ، لان الكلب يشود دون أن يكون قد فهم من الامر شيئاً .

ودليل ذلك أن الذاكرة كثيراً ما تغيب عنها رغبات الجزء المشتبهى من النفس ، ولو كانت الذاكرة فى ذلك الجزء لا نسيت هذه الرغبات •

٢٩ - فهل تنسب الذاكرة الى ملكة الاحساس ؟ وهل تقول ان الذاكرة وملكة الاحساس قوة واحدة ؟ ان كانت لظل هرقل ذكريات مثل هرقل ذاته ، كما قلنا ، فمعنى ذلك أنه كانت هناك ملكتان للاحساس - وفضلا عن ذلك فان كانت الملكة التى تتذكر غير الملكة التى تحس ، لكانت هناك أيضاً ذاكرتان - ثم ان الذاكرة لو كانت هى الاحساس ، لوجب أن يكون هناك احساس بالأفكار العلمية ، ما دامت تتذكر ، أو لوجب عندئذ أن تربط ملكة أخرى بهذه ويتلك • فهل تقول اذن بملكة مشتركة للإدراك على أنها حد أعم ، وتنسب اليها ذاكرة للمحسوسات والمعقولات ؟ ان هذا القول لا يكون له معنى الا اذا كنا ندرك الأشياء المحسوسة والمعقولة بملكة واحدة • ولكن اذا كانت تلك القوة منقسمة قسمين ، لظلت هناك ذاكرتان أيضاً • واذا عزونا هاتين الذاكرتين الى كل من النفسين ، لكان معنى ذلك وجود أربعة ذاكرات •

ولكن هل من اللازم ، على الاطلاق ، أن تتذكر الأشياء المحسوسة بنفس الملكة التى نحسها بها ، وأن يأتى الاحساس وتذكره من نفس الملكة ؟ وهل من الضرورى أن تكون الملكة التى تفكر بها هى نفس الملكة التى تتذكر بها هذا التفكير ؟ الواقع أن من يحسنون التفكير ليسوا هم خير من يحسنون التذكر • والاحساسات قد تتساوى دون أن تذكر على نحو متساو • وقد يكون لبعض الناس احساسات وقتية بينما تكون لغيرهم ذاكرة جيدة دون أن يدق احساسهم •

ومن جهة أخرى ، فان كان لا بد أن تميز الذاكرة عن ملكة الاحساس ، فمن الضرورى أن تكون الذاكرة قد أحست الأشياء التى مستذكرها فيما بعد ، ما دامت الذاكرة تتعلق بأشياء قدمها الاحساس من قبل • والواقع أنه لا شيء يمنع من أن يكون للذاكرة موضوع محس

هو الصورة أو الخيال ، وأن تنتمي الذاكرة وحفظها الى الخيال ، وبهذا ينتهي الحس الى خيال ، بحيث أنه اذا لم يعد للأول وجود لظل موضوع الرؤية في الثاني . واذن فلو ظلت الصورة قائمة في غياب الشيء ، لكان في هذا ذاكرة ، مهما قصر الوقت الذي تدومه . فان دامت وقتاً بسيطاً ، كانت الذاكرة قصيرة ، وان ظلت وقتاً أطول ، زادت الذاكرة شدة لازدياد قوة التخيل التصويرى . واذا كان تغير الصورة عسيراً ، كان التذكر راسخاً . واذن فتذكر المحسوسات ينتمي الى الخيال .

أما عن الفروق بين الذكريات ، فمردها الى الفرق الكامن في هذه الملكات ، أو الى المران ، أو الى بعض الميول الجسمية التي تبعث فيها التغير أو الاضطراب بمقادير متفاوتة . على أننا سنعود الى هذه المسألة في موضع آخر .

٣٠ - ولكن ، ما القول في تذكر المعاني العقلية ؟ هل لهذه المعاني صدرة بدورها ؟ ان كان كل فكر تصاحبه صورة ، فان دوام تلك الصورة ، التي هي أشبه بظل للمعنى ، يفسر تذكر الشيء المعلوم ، وان لم يكن ، فعلينا أن نلتبس حلا آخر . الواقع أن ما يتلقاه الخيال ربما لم يكن الا الصيغة اللفظية المصاحبة للفكر : اذ أن الفكر لا ينقسم ، وهو لا يكون أمامنا طالما أنه لا يعبر عنه تعبيراً خارجياً ، أى طالما ظل باطناً . أما اللغة فتعكس الفكر كالمرآة ، وذلك حين تهذب وتقله من حالة الفكر الى حالة الصورة . وهكذا يدرك الفكر ويثبت ويتذكر . أما النفس فيتجه ميلها دائماً الى التعقل ، وهي لا تدركه الا اذا توافرت لها الشروط التي أشرنا اليها : اذ أن تفكير المرء شيء ، وادراكه لتفكيره شيء آخر (١) . انا نفكر دائماً ، ولكننا لا ندرك دائماً أننا نفكر ، لأن الذات التي تتلقى الأفكار تتلقى كذلك الاحساسات ، كلا بدوره .

٣١ - ولو كانت الذاكرة تنتمي الى الخيال ، لكان ثمت خيالان ،

(١) في هذا الموضع ما يشهد بتنبه أفلوطين لفكرة «الوعى» التي تمثل تقدماً كبيراً في آرائه النفسية بالنسبة الى بقية مفكرى اليونانية .

ما دامت لكل من النفسين ذاكرة خاصة بها • ومن الممكن أن يكون الأمر كذلك ان كانت النفسان منفصلتين • ولكن كيف يوجد خيالان فينا ، حيث تتحد النفسان في كائن واحد ؟ وفي أى هذين الخياليين يقوم التذكر ؟ ان كان فيهما معاً ، لكنت لكل شيء صورة مزدوجة - اذ لا يجب القول ان تخيل النفس العليا لا يتعلق الا بالمعقولات ، وتخيل النفس الأخرى لا يتعلق الا بالمحسوسات ، والا لكنا مركبين من كائنين حين لا تجمع بينهما أدنى صلة - واذن فلو كانت الذاكرة في الخياليين ، ففيم تختلف الصورتان ؟ وكيف لا ندرك هذا الفارق ؟

الجواب أنه اما أن تتفق الصورة مع الأخرى ، وعندئذ فلما كان الخيالان غير منفصلين ، وانما يسود خيال النفس العليا الخيال الآخر ، فان الصورة الناتجة تكون واحدة ، والثانية تصحبها كظل أو كشعاع خافت هو امتداد لنور ساطع ، أو تكون الصورتان في صراع وتنافر ، وتظهر الثانية بذاتها - ولكننا حينئذ لا ندرك أنها في النفس الأخرى ، لأننا بوجه عام ، لا ندرك ثنائية نفوسنا ، وبهذا لا يكونان في النهاية الا واحدة ، وتكون الثانية مطية للأخرى • فاحدى هاتين النفسين ترى كل شيء ، واذا فارقت البدن احتفظت بذكريات معينة ، ولكنها تتخلى عن الذكريات المرتبطة بالنفس الأخرى ، مثلها في ذلك مثل المرء حين يترك رفقاء سوء من أجل رفقاء أختار ، فلا يحفظ للأولين الا ذكرى باهتة ، بينما تعلق ذكريات الآخرين بنفسه على الدوام •

٣٢ - فكيف يتم للمرء تذكر أصدقائه وأطفاله وزوجته ؟ وكيف يتذكر وطنه ، وكل ما يمكن أن يذكره بالعقل رجل صالح ؟ ان النفس السفلى لتذكر ذلك ذكرى يشوبها الانفعال ، ولكن في وسع الانسان أن يتذكر دون أن يستشعر انفعالاً • ولا شك أن المرء يستشعر انفعالات في بادئ الأمر ، والنفس العليا ذاتها تستشعر أنبل هذه الانفعالات ، لأن لها بالنفس السفلى صلة معينة ، ولكن الأجدر أن ترغب النفس السفلى في أن تسلك كالنفس العليا وتتذكر مثلها ، وخاصة اذا كانت

بدورها. نفساً صالحة : إذ أن المرء يشرف بالعالم الذى يتلقاه من كائن أعلى . أما النفس العليا فيتعين عليها أن تسمى طواعية ما يأتيها من النفس الدنيا . فان كانت نفساً صالحة ، ففي وسعها أن تكبح جماح النفس ذات الطبيعة الدنيا . وكلما شقت النفس طريقها نحو المعقول ، ازدادت لأموال هذا العالم الأدنى نسياناً ، ما لم تكن حياتها بأسرها - حتى على الأرض - زاخرة بذكريات الأمور الطيبة وحدها . إذ أن من الحير للمرء فى عالمنا هذا ذاته ، أن ينصرف عن مشاغل الناس ، وبالتالي فعليه ضرورة أن ينصرف عن ذكريات هذه المشاغل . ومن هنا كان لنا بهذا المعنى أن نقول بحق ان النفس الحيرة ناسية . فهى تفر من الأشياء التى تتصف بالكثرة ، وتردد الكثير الى الواحد ، وتدع غير المحدد . وهى لا تصحب معها مجموع الذكريات الأرضية ، بل هى خفيفة منفردة بذاتها . بل انها فى حياتها الحالية ، حينما تود التفكير والوصول الى المعقول ، تتخلى من أجل ذلك عن كل شيء آخر ، ولا يصاحبها فى العالم المعقول من ذكريات عالمنا الا قدر ضئيل ، وتزداد هذه الذكريات قليلاً عندما تكون فى السماء وحدها . وهكذا يستطيع هرقل (١) فى العالم الأدنى أن يتحدث عن شجاعته ، ولكنه سيرها شيئاً ضئيلاً بحق ، اذا ما انتقل الى منطقة أكثر قداسة ، ووصل الى العالم المعقول ، فعندئذ ، حين تتوافر له قوة أعظم من الهرقلية ، تتبدى فى معاركه التى لا تقوم الا بين حكماء ،

(١) فى اساطير هوميروس يرمز هرقل الى البطولة فى هذا العالم . فهو قد مارس كل شروب البطولة فى العالم ، وله فيه اثنا عشر فعلاً خارقاً . ومع ذلك فكل هذه الافعال لا تكاد تساوى شيئاً عندما ينتقل الى عالم أعلى . فاقلوطين يرمى هنا الى التحدث عن الحكمة العملية وكيف انها لا تكفى - مع سموها - للصعود بالانسان الى المرتبة العليا ، إذ انها لا تنتمى الى النفس المفارقة ، بل الى المركب . فالحكم العملى مثل ظل هرقل الذى وضعه هوميروس فى العالم الأدنى ، وان كان هرقل ذاته بين الالهة : أى ان هرقل يستحق أن يصعد تماماً الى الاولمب مقر الالهة ، ولكن لما كانت فضيلته عملية ، لا نظرية ، فانه لا يصعد تماماً ، بل يظل شيء منه فى العالم الأدنى . ولذا كان الحكيم يحتفظ ببعض ذكريات الافعال التى قام بها على الأرض ، رغم أنه ينسى التافه والضار منها . أما من كانت حكمته نظرية خالصة ، فانه يتخلص من كل ذاكرة . وهذه ما تشبهه الفصول الاولى فى المقال القادم .

المقال الرابع

في الإشكالات المتعلقة بالنفس (ب)

١ - فماذا عساه يقول ؟ (١) وأى الذكريات تعيها نفس وصلت الى العالم العقول ، يقرب الجوهر ؟ انها عندئذ تتأمل العقولات ، التي هي موضوع نشاطها ، والتي توجد النفس بينها . ولو لم تكن تتأملها لما كانت من ضمنها قط . وهي لا تذكر من حوادث هذه الأرض شيئاً ، فلا تذكر مثلاً أنها كانت منصرفة الى الفلسفة ، وأنها كانت من قبل ، خلال وجودها في العالم الأرضي ، تتأمل العقولات ، ولا يتضمن فكرها الحالي تذكرها أنها قد فكرت من قبل . ولا جدال في أنها بعد أن تكف عن التفكير - ان أمكن أن يحدث هذا - قد يكون في وسعها أن تقول : لقد فكرت - غير أن هذا ينطوي على افتراض أنها متغيرة . فان كانت تتأمل العقولات تأملاً خالصاً ، فلن يكون في وسعها الاحتفاظ بذكرى الحوادث التي مرت بها في عالمنا الأرضي . وفضلاً عن ذلك ، فان كان كل فكر - كما يبدو بوضوح - لا زمانياً ، ما دامت العقولات في الأزل لا في الزمان ، فمن المحال أن تكون للنفس في ذلك العالم أدنى ذاكرة ، لا بالأشياء الأرضية فحسب ، بل بأي شيء آخر . فكل ماهية حاضرة لديها هناك ، وليس عليها أن تمر بالماهيات متعاقبة وتنتقل من الواحدة الى الأخرى .

عجياً ! ألا يوجد في العقولات انقسام من الجنس الى الأنواع ، وانتقال عكسي من الحد الأدنى الى الحد الكلي والأعلى ؟ وان صح أن العقل الأعلى لا يسير على هذا النحو ، ما دام كله فعالاً في نفس الوقت ،

(١) يلاحظ أن هذا السؤال تكلمة للجملة الاخيرة في المقال السابق .

فلم لا تمر النفس بها حين توجد في المعقولات على هذا النحو ؟
- والجواب أنه حتى في هذه الحالة ، فلا شيء يمنع من أن تدرك
باليان كل المعقولات دفعة واحدة •

- فهل هذا اليان مماثل لادراك شيء واحد دفعة واحدة ؟
- كلا ، انه كادراك كثرة من الأفكار عن أشياء تكون لها وحدة
واحدة • فالنفس تدرك أمامها منظراً متنوعاً يتصف فكرها بازائه
بالكثرة ، وتنشأ عنه أفكار عديدة في وقت واحد ، كاحساسات العينين
والأنف وبقية الأعضاء في ادراك الوجه •

- وماذا يحدث حين تقسم النفس جنساً وتعدده الى أنواع ؟
- ان التقسيم قد وضع من قبل في العقل • والنفس تستخدم هذا
التقسيم التام نقطة ارتكاز للتقسيم الذي تقوم به • ثم ان السابق واللاحق
في التصورات لا صلة لهما بالزمان ، ولا ينتج عن ذلك أن يكون التفكير
في السابق قبل التفكير اللاحق • فتمت أسبقية ولاحقية في صلة
الترتيب ، مثلما أن الجذور وأعلى الفروع في النبات لا تعرف سابقاً
ولا لاحقاً الا في صلة الترتيب ، وذلك بالنسبة الى من يرى النبات كله
دفعة واحدة •

- ولكن ، ان كانت النفس تدرك أولاً واحداً ، وتعرف بعد ذلك
أنواعاً عديدة له ، ثم كل أنواعه ، فكيف نفس ادراكها الجنس أولاً ،
والأنواع بعد ذلك ؟

- ذلك بأن قوة الجنس واحدة مثلما هي كثيرة ، حين تكون في شيء
آخر • وكل الحدود التي يتضمنها هذا الجنس تناظر أفكاراً مختلفة •
وأفعال (أى أنواع) هذه القوة (أى الجنس) لا ترد الى فعل واحد ،
بل تظل كلها موجودة أبداً بقوة الجنس الدائمة ، وتظهر في أشياء
متباينة • اذ أن الوجود المعقول لا يعود واحداً ، بل يستطيع أن يقبل
في ذاته كثرة لم تكن موجودة في الكائن الفرد السابق •

٢ - فلنسلم بذلك • ولكن كيف يتذكر المرء ذاته (حين يكون في العالم المعقول) ؟ ان المرء لا يتذكر ذاته قط • فهو لا يذكر أنه ، أى سقراط مثلاً ، هو الذى يتأمل ، ولا يعلم ان كان عقلاً أو نفساً • ولينظر المرء في حالات التأمل هذه ، في عالنا الأرضى ذاته ، حيث لا ينعكس الفكر على نفسه قط ، وخاصة اذا كان مستغرقاً في تأمله كل الاستغراق • فنحن عندئذ نمتلك أنفسنا ، ولكن نشاطنا بأسره يكون موجهاً نحو الشيء الذى تتأمله ، فنصبح نحن ذاتنا هذا الشيء ، ونهب أنفسنا له كأننا مادة طيبة (١) ، وتتخذ لأنفسنا صورة تبعاً لما نراه ، ولا نعود نحن أنفسنا الا بالقوة •

- عجباً ! ألا يكون للموجود القائم في المعقول وجود بالفعل الا حين لا يفكر في شيء ؟!

- كان يمكن أن يكون ذلك صحيحاً ، لو كان كاللكان الخالى من كل شيء • ولكنه ما دام هو ذاته كل شيء فانه حين يفكر في ذاته ، يفكر في نفس الوقت في كل شيء • فكل الأشياء توجد متضمنة في عيانه وتصوره الفعلى لنفسه • وفي ادراكه العيانى للكل ، توجد ذاته متضمنة • - ولكنه ان كان يمضى على هذا النحو ، فان أفكاره تتغير ، بينما كان رأينا من قبل عكس ذلك •

- ان العقل وحده هو الذى يظل في هوية مع ذاته • ولكن النفس ، وموضعها في أطراف العالم المعقول ، يمكنها أن تتغير ، ما دام في وسعها دائماً أن تزداد فيه توغلاً • فمتدا يسير شيء ليحتل له موقفاً بقرب نقطة ثابتة ، فلا بد أن يكون موقعه بالنسبة الى هذه النقطة قد تغير ، وألا يظل على ثباته دائماً • أو على الأصح ، ليس انتقال النفس من

(١) تفسر هذه الفقرة هو ان كمال كل درجة من درجات الوجود هو ان تجعل من نفسها مادة للدرجة التى تملو عليها • فكمال النفس هو ان تكون مادة مهيبة للعقل ، متهيئة لتلقى الصور منه •

المعقولات الى ذاتها ، ومن ذاتها الى بقية المعقولات ، تغيراً حقيقياً • اذ ان الأنا هو كل شيء ، وليس الأنا وموضوعه الا واحداً •

– وكل هذا لا يغير شيئاً من القول ان للنفس ، حين توجد في العالم المعقول ، سلسلة من التأثيرات المختلفة بالنسبة الى ذاتها والى بقية الأشياء الموجودة فيها •

– كلا ، فاذا كانت تعيش في العالم المعقول وحده ، فانها بدورها تظل ثابتة ، شأنها شأن موضوعاتها • بل انها لا بد أن تنتهي ، في هذا العالم الأرضي بدوره ، الى الاتحاد مع العقل ، اذ ما تحولت نحوه • فاذا ما توجهت اليه على هذا النحو ، لم تعد هناك واسطة بين العقل وبينها ، بل تتجه نحو العقل ، ثم ترتبط به ، وأخيراً تصل الى حالة من الوحدة الأبدية ، فلا يعود الاثنان الا واحداً • وفي هذه الحالة ، لا يمكن أن يطرأ عليها تغير : فلها بالفكر علاقة ثابتة ، ولها في نفس الوقت شعور بذاتها ، لأنها لا تعود هي والمعقول الا شيئاً واحداً •

٣ – ولكن النفس تغادر العالم المعقول ولا تظل متمسكة بوحدتها ، بل تحب ذاتها لذاتها ، وتشتاق الى أن تتميز عن العقل ، فتتجه الى خارجه • وحيث ، على ما يبدو ، يكون تذكرها لذاتها • فاذا تذكرت المعقولات منعتها هذه الذكرى من الهبوط سفلاً • واذا تذكرت الأشياء الأرضية ، دفعتها هذه الذكرى الى أسفل ، أما اذا تذكرت الأشياء السماوية ، فان هذه الذكرى تبقئها في السماء • ففي كل هذه الحالات تكون النفس وتصبح عين الشيء الذي تتذكره • والتذكر اما أن يكون تذكراً لفكرة أو خيال • على أن التخيل عند النفس ليس امتلاكاً لموضوعه ، بل هو ابصار له وتأثر به • وهكذا يكون للخيال حين يدرك المحسوسات نفس امتدادها • ذلك لأن امتلاك النفس لكل الأشياء عندئذ ليس أولياً ، وبهذا لا تصبح هي كل الأشياء بالضبط • فهي وسط

بين المحسوس والمقول ، وفي هذا الواقع تتجه نحو أحدهما كما تتجه نحو الآخر •

٤ - فحين تكون النفس في العالم العقول ، ترى الخير بتوسط العقل : إذ أن الخير ليس محتجياً إلى الحد الذي لا يصل معه إليها ، ما دام لا يوجد جسم يحول بينها وبينه ، وحتى لو حال الجسم بينها وبين الخير ، فسيصل الخير مع ذلك من المرتبة الأولى إلى الموجودات ذوات المرتبة الثالثة (أي النفوس ذوات الأجسام) • أما إذا انصرفت النفس كلية إلى الأشياء الدنيا ، فعندئذ فقط تمتلك ما تريده طبقاً لما فيها من ذكريات وأخيلة •

لذا لم يكن التذكر خيراً ما يوجد ، حتى لو كان تذكر خيراً الأشياء •

وعلياً أن نفهم أن التذكر لا يتم حين يدرك المرء حالياً أنه يتذكر فحسب ، بل يكون أيضاً في اتجاهات النفس التي تتابع الانطباعات أو المعلومات السابقة • وقد يحدث أن تكون للنفس اتجاهات كهذه دون أن تشعر بذلك ، على أن هذه تكون أقوى كثيراً ان عرفتها النفس • فحين تدرك النفس أن لها ميلاً معيناً ، تكون هي ولا شك مختلفة عن هذا الميل • أما إذا جهلت أن لها ذلك الميل ، لتعرضت لأن تعدو هي ذاتها ما تملكه ، وتلك الميول التي تجهلها النفس هي بخاصة تلك التي تؤدي بها إلى الهبوط •

• وحين تغادر النفس العالم العقول تحمل منه ذكريات •

- واذن فقد كانت لها ذكريات على نحو ما ، حين كانت فيه •

- أجل ، كانت لها بالقوة ، غير أن النشاط العقلي كان يحجبها ، ولم تكن تلك الذكريات كعلامات صادرة عنها قط - وهي نظرية لها نتائج ممتعة - بل كقوة ينبغي فيما بعد أن تنتقل إلى الفعل • فإذا ما كفت

النفس عن المضي في العالم العقول ، فانها ترى من جديد ما كانت قد
رأته قبل أن تدخل ذلك العالم •

هـ - ولكن أقوة التذكر هذه هي التي تنقل العقول الى الفعل ؟

- كلا ، اتنا لا نعرف العقول بالذاكرة الا حين لا نعرفها بالعيان •
وعند ما توصل الى مشاهدتها في ذاتها ، فانما يكون ذلك بالملكة التي
كنا نستخدمها في عالمنا هذا لرؤيتها • فتلك الملكة تتيقظ في نفس الوقت
مع الموضوعات التي توقظها • وهي تعين العقول حينما تتحدث عنها •
والحق أن المرء لا يستخدم في كشفها التخمينات ولا الأقيسة التي تستمد
مقدماتها من مصدر آخر ، بل ان في وسعنا - كما قلنا - أن نتكلم عن
العقول ، حتى خلال اقامتنا في عالمنا هذا ، بفضل نفس الملكة التي
تستخدم في تأملها في العالم العقول • فاذا أيقظنا هذه الملكة لوجب أن
ندرك العقول • ففي العقول اذن نوقظها ، ونحن في ذلك أشبه
بأناس ارتقوا الى مرصد عال ، فأصبح في وسع نظرتهم أن تستوعب أشياء
لا يراها من لم يصعدوا معهم •

فمن الواضح اذن ، تبعاً لما قلناه ، أن الذاكرة تبدأ في النفس خلال
اقامتها في السماء ، حين تترك العالم العقول • فحين ترد من ذلك العالم
الى السماء وتظل فيها ، فليس لنا أن نعجب من أن نراها تتذكر الأشياء
في عالمنا هذا وما قيل فيه ، وتتعرف على نفوس عرفتها من قبل ، طالما أن
هذه النفوس قد اكتست بالضرورة أجساماً لها صور مشابهة لصورها
السابقة • بل ان النفوس حتى لو كانت قد استبدلت بجسمها جسماً ذا
صورة فلكية ، لتعرفت عليها من طباعها ومن خلالها الخاصة • وليس هذا
بالأمر المستغرب ، فتغير الظروف والأحوال لا يعنى تغير الطبع • وان
كانت النفوس تستخدم اللغة في التخاطب ، لكانت تلك وسيلة أخرى من
وسائل التعرف •

ولكن حين يتم هبوط النفس ، في السماء ، من العالم العقول ، فماذا

تكون ذكرياتها؟ ان ذاكرتها تنشط أيضاً ، وتكون لديها نفس الذكريات (التى للنفس الباقية فى السماء) ولكن بدرجة أقل . اذ سيكون لهذه بخلاف ذلك أشياء أخرى عديدة تتذكرها ، كما أن المدة الطويلة (التى أقامتها خارج السماء) ستسببها تماماً أشياء عدة .

– وماذا تكون ذكرياتها اذا ما توجهت صوب العالم المحسوس وهبطت هنا الى عالم الكون ؟ (١) .

– ليس من الضروري قط أن تهبط حتى قرار العالم . فما دامت قد تحركت ، ففى وسعها أيضاً أن تقف بعد أن تكون قد توغلت بعض التوغل ، ولا شىء يمنعها من أن تتخلص ثانية من أجسامها قبل أن تصل الى الأطراف الدنيا من عالم الكون .

٦ – وقد يقال ان الذاكرة لا تنتمى حقاً الا الى تلك النفوس التى يسرى عليها التغير والاستحالة ، اذ لا تتعلق الذاكرة الا بالحوادث التى انقضت . ولكن ان كانت هناك نفوس تظل على حال واحد ، فأى شىء تذكر ؟ ذلك هو السؤال الذى يوجه بصدد نفوس النجوم وبقية الموجودات السماوية ، ونفس الشمس أو القمر ، ونفس الكون أخيراً . ويمضى المقترضون الى حد الشك فى وجود ذكريات لزيوس ذاته . وسندرس فى هذا البحث كنه أفكار تلك النفوس واستدلالاتها ، ان وجدت .

ولكن، مادامت هذه النفوس لا تبحث عن شىء أو تضع شيئاً موضع للشك ، اذ لا ينقصها شىء ، وليس عليها أن تتعلم لأنها لم تكن من قبل جاهلة ، فأى الاستدلالات ، وأى الأقيسة ، وأى الأفكار تنسب اليها ؟ انها ليست بحاجة حتى الى أن تتخيل روابط معينة من أجل التحكم فى شئون البشر والأرض ، اذ أنها تبث النظام فى الكون على نحو مخالف لذلك تماماً .

(١) الكون هنا بالمعنى الذى يقترن بالفساد ، أى عالم الكون والفساد .

٧ - ولكن ، ألا تتذكر تلك النفوس أنها رأت الله قط ؟

- كلا ، فهي تراه دواماً • وما دامت تراه ، فليس في وسعها أن تقول انها قد رآته ، اذ لا يكون لذلك الماضي معنى الا اذا كفت عن رؤيته •

- ولكن ، ألا تتذكر أنها قد دارت حول الأرض بالأمس وفي العام الماضي ؟ ألا تتذكر أنها كانت تعيش بالأمس ؟ ألا تستعيد في ذاكرتها كل ماضيها ، منذ كانت تحيا ؟

- كلا ، اذ أنها تحيا دواماً ، والديمومة وحدة لا تتجزأ • فاذا ميزنا في حياتها يوماً سابقاً ، كنا أشبه بمن يقسم حركة الرجل التي تخطو خطوة الى عدة حركات ، وبمن يرى في الاندفاع الواحد ككرة من الاندفاعات المتميزة المتعاقبة • فحركة السماء ليست بدورها الا حركة واحدة ، ونحن الذين نحصى أياماً عديدة تميزها بالليالي التي تفصل بينها • أما هناك ، حيث لا يوجد الا نهار واحد لا ليل له ، فلا توجد ككرة متميزة من الأيام ، ولا سنة ماضية •

- ولكن ما القول في المكان الذي تقطعه أجزاء مختلفة ، وما القول في تغير علامة برج السماء الذي يكون فيه الكوكب ؟ ولم لا يكون في وسع الكوكب عندئذ أن يقول « لقد اجتزت هذا البرج ، وهأنذا في غيره ، ؟ وفضلاً عن ذلك ، فان كانت تلك النفس تعنى بشئون البشر ، فكيف لا ترى التغيرات التي تطرأ عليهم؟ وكيف لا تعلم أن الناس الحاليين لم يعودوا هم السابقين ، وبالتالي أنه كان هناك غيرهم من قبل ؟ وهلا يعني ذلك أن لها ذاكرة ؟

٨ - الرد على ذلك أنه ليس من الضروري أن يحتفظ المرء بذكرى كل ما رآه • وليس من الضروري أيضاً أن يتخيل المرء كل الظروف على العرضية التي تصاحب ادراكاً ما • وأخيراً ، فان عرف المرء بالعقل

شيئاً على نحو أوضح مما يعرفه بالحواس ، لم يكن من الضروري قط ، في حالة تحقق ذلك الشيء في العالم المحسوس - أن يتخلى المرء عن معرفته العقلية ليكون لنفسه انطباعاً خاصاً بهذا المحسوس الجزئى ، ما لم يكن على المرء أن يتحكم فيه بأن يدبره بالعقل ، إذ أن معرفة الموجودات الجزئية متضمنة في معرفة الكلية .

وسأتحدث عن هذه المسائل الثلاث كل بعد الأخرى .

فليس من الضروري أولاً ، أن تحتفظ ذاكرة المرء بكل ما يراه . فحين لا يكون هناك فارق بين الأشياء ، أو حين لا توجد بالنسبة الى النفس تلك الاحساسات المختلفة التى تثيرها خارج الارادة أشياء مختلفة ، يكون الحس وحده هو الذى يشعر بهذه الفروق ، أما النفس التى لا تهتمها تلك الفروق على الاطلاق ، لا من أجل حاجتها ولا من أجل أى عرض آخر ، فلا تتلقاها فى داخلها . وحين توجه النفس انتباهها الى أشياء أخرى ، لا تحتفظ بذكرى الانطباعات السابقة قط ، طالما أنها لا تدرکها فى الوقت الذى توجد فيه .

وثانياً ، فليس من الضروري أن تكون للمرء صورة كل الظروف العرضية لادراك ما ، أو أن تكون له على الأقل صورة من شأنها أن تختزن . فمثل هذه الانطباعات لا تستبغ وعياً . وذلك ما سيبينه المرء ان أدرك جيداً معنى هذا المثل : فحين يحدث ، خلال تغييرنا مكاننا ، أو على الأصح خلال عبورنا مكاناً ، أن نقطع على التوالى مناطق من الهواء دون أن نكون قد اتوينا فعل ذلك ، فلن تحتفظ عن هذا الأمر بأدنى ذاكرة ، بل لن نفكر فيه خلال سيرنا . وبالمثل ، فإذا لم يكن هدفنا ، خلال رحلة ، هو أن نجتاز مسافة معلومة ، وانما يكون ما نرمى اليه هو مجرد الانتقال خلال طبقات الهواء ، فلن نهتم بمعرفة المرحلة التى نحن فيها ، وكم من الطريق قطعنا . وأخيراً ، فإن لم يكن علينا أن نتحرك خلال وقت محدد ، وانما نتحرك فحسب ، أو أن نقوم بأى فعل آخر

دون أن نربطه بالزمان ، فلن تظل لدينا أية ذكرى بتعاقب الأزمنة . وأنا
لنعلم جيداً أنه لو كانت لدينا فكرة شاملة عن فعل ينبغي علينا القيام به ،
وكنا على يقين من أن الفعل سيتم تبعاً لتلك الفكرة ، فلن تعبر تفصيلات
ذلك الفعل أى انتباه . وإذا ما كرر المرء نفس الفعل دائماً ، كان تذكر
كل تفصيلاته أمراً عقيماً ، ما دام يظل كما هو . والحال كذلك بالنسبة
الى النجوم : فهى فى مسارها تتحرك لتتم فعلها الخاص ، لا لتعبر المواضع
التي تجتازها . وفعلها الخاص لا شأن له برؤية المواضع التي تمر بها ،
أو بعبور هذه المواضع ، فهذا العبور عرضي بالنسبة اليها ، وإنما يثبت
تفكيرها على أمور أهم منه بكثير . انها لا تحصى أبداً تلك الأمكنة العديدة
التي تنتقل فيها ، والتي تظل دائماً كما هى ، ولا تحسب أزمنة عبورها
لها ، حتى لو افترضنا أن الانقسام يسرى على تلك الأمكنة والأزمنة .
وتيجة ذلك أنه لا يلزم قط أن تكون لها ذكرى تلك الأمكنة ولا تلك
الأزمنة .

ثم ان حياة هذه النفوس دائماً واحدة ، وعن هذه الحياة تنتج
حركتها المكائنية حول نفس المركز ، بحيث ينتهى الأمر بتلك الحركة ألا
تعود محلية ، بل حيوية ، أى أنها هى الحركة الحيوية لكائن حى واحد ،
لا يؤثر الا على ذاته ، وساكن بالنسبة الى ما هو خارج عنه ، يتحرك
بفعل الحياة الأثرية الكامنة فيه . ولنا أن تقارن حركة النجوم بحركة
فرقة راقصة : فهذه الفرقة لو توقفت فى لحظة معينة ، لما تم الرقص الا
إذا كان قد أدى من البداية الى النهاية . أما اذا كانت هذه الفرقة ترقص
على الدوام ، فان رقصها يتم فى كل لحظة . واذن فليس تمت لحظة أو
موضع يتم فيهما الرقص ، ومن هنا لا تكون للفرقة أية رغبة فى قياس
مكان الرقص أو مدته ، وبالتالي لا تذكر ذلك قط .

وفضلاً عن ذلك ، فالنجوم تحيا حياة سعيدة ، متأملة هذه الحياة
بواسطة نفوسها الخاصة . وهى فى ميل نفوسها الى الوحدة، وفى الاشعاع

الذى يصدر عنها لیتشر فى السماء كلها ، تكون أشبه بعود تشد أوتاره - حين تهتز تعاطفاً - نشيداً منسجماً بطبيعته . هكذا تكون حركة السماء . فإذا كانت لحركة أجزاء السماء صلة بها ، وإذا كانت هى ذاتها تنقل بحركة كلية ، وكانت لكل جزء من أجزائها حركة مختلفة ، ولكن فى نفس الاتجاه ، نتيجة لاختلاف مواقعها ، فذلك أيضاً يؤيد فكرتنا عن حياة كلية دائمة الاطراد .

٩ - ولكن زيوس الذى يدبر الكون ويوجهه ويرشده ، والذى يمتلك على الدوام نفساً علوية وعقلاً علوياً ، والذى يتبأ بالحوادث ويتحكم فيها حينما تحدث ، ويرتب كل شىء وفقاً لنظام دقيق ، وعلى يديه تتم دورات النجوم ، كما تم منها الكثير من قبل - زيوس هذا كيف لا يتذكر الفترات التى انقضت ومقاديرها ؟ وإذا كان لا بد له حتى تستأنف الفترات من جديد ، من أن يصنع ويجمع ويحصى ، فكيف لا تفوق ذاكرته كل ذاكرة أخرى ، ما دام فى صنعته يفوق كل صانع آخر ؟

- أما عن تذكر الفترات الكونية ، ففیه وحدة تمثل صعوبة كبرى . فما هو عددها ، وهل يعرفه زيوس ؟ لو كان هذا العدد متناهياً ، لكننا ننسب الى الكون بداية فى الزمان . وان كان لا متناهياً ، فمعنى ذلك أن زيوس لا يعلم عدد أفعاله الخاصة . والواقع أنه سيعلم أن فعله كله واحد ، تحييه حياة أزلية واحدة ، وفى هذا المعنى يكون ذلك العدد لا متناهياً ، ويعلم زيوس وحده عمله لا من الخارج ، بل خلال صنعه له ، وبهذا يكون اللامتاهى ، مفهومأ على هذا النحو ، معه على الدوام ، أو بالأحرى مصاحباً له ، ويتأمله زيوس بمعرقه ليست مستفادة قط . ولما كان يدرك لا نهائية حياته الخاصة ، فانه يعلم الفاعلية التى يمارسها على الكون فى وحدتها ، وان كانت تلك الفاعلية (رغم وحدتها) تنظم كل شىء .

١٠ - ان المبدأ المنظم مزدوج • فهو الصانع بمعنى ، وهو نفس الكون بمعنى آخر • واسم زيوس يدل على الصانع وعلى النفس التي تدبر العالم معاً • فاذا تحدثنا عن زيوس بوصفه الصانع ، فعلينا أن نستبعد عنه كل فكرة عن ماضٍ أو مستقبل ، وأن نعزو إليه حياة ثابتة لا زمانية • ولكن السؤال يظل قائماً بالنسبة الى زيوس بوصفه حياة العالم، والمشمول في ذاته على المبدأ الموجه للكون : فهلا تقضى تلك الحياة في الحساب وفي بحث ما ينبغي عمله ؟ ذلك بأن الكشف وترتيب ما ينبغي عمله هي أمور قد تمت ، وليست أموراً تتم في لحظة معلومة ، والا لكانت متولدة • ولكن القائم بهما هو النظام ذاته ، وهو فعل نفس معتمدة على حكمة تظل في العقول ، وصورتها تنعكس في النظام الباطن لتلك النفس • وما دامت تلك الحكمة لا تتغير ، فليس على النفس أن تتغير بدورها : اذ ليست هناك لحظة لا تتأمل النفس فيها تلك الحكمة ، ولو كفت عن تأملها ، لاتبها الشك • ذلك بأن النفس واحدة ، وفعلها واحد • والمبدأ الموجه للعالم يسيطر دائماً عليه ولا يسيطر عليه أبداً • فمن أين تأتيه كثرة تبث فيه الفرقة والتردد ؟ ان ذلك المبدأ الواحد الذي يدبر الكون يريد دائماً نفس الشيء ، فلم تتغير ارادته ، وتصار بين جوانب عديدة ؟

- ومع ذلك ، فما القول اذا كانت ارادته تغيره ، رغم وحدته الخاصة ؟

- انها لا تقع من أجل ذلك في الشك . فعدم تأكدها من الاتجاهات التي تضيفها على صور الكون العديدة وأجزائه الكثيرة ، لا يرجع أبداً الى تعارض هذه الصور والأجزاء • وهي لا تبدأ بالموجودات الدنيا والجزئية ، وانما بالرئيسية • وهي تنتقل من الأول الى الأخير دون عائق يعترضها في سيرها • وهي تنظم وتسيطر لأنها تظل كما هي في أداها لنفس الفعل • وفضلاً عن ذلك فلو كانت نواياها تتغير ، فمن أين يأتيها هذا التغير ؟ ثم انها اذا ترددت في استدلالها ، لكان معنى ذلك تساؤلها عما ينبغي عليها عمله ، مما يترتب عليه أن يضعف فعلها كل الضعف •

١١ - ومن الممكن التأثير على مجرى حياة الكائن الحي ، اما بالبده من الخارج ومن الأجزاء ، أو بالبده من المبدأ الحيوى الباطن . فالطبيب يبدأ من الخارج ، وينتقل من جزء الى جزء ، ومن هنا كان يتردد ويتدبر طويلاً . أما الطبيعة التى تبدأ من المبدأ (الباطن) فليست فى حاجة الى تفكير طويل . والمبدأ الذى يتحكم فى الكون يدبره لا على مثال الطبيب ، بل كما تدبر الطبيعة . ولكنه أبسط منها كثيراً ، من حيث هو منطبق على كل الموجودات المتضمنة فى الكون كأجزاء فى كائن حى واحد . اذ أن تمت طبيعة واحدة تتحكم فى كل الطبائع الخاصة . وتلك الطبائع الخاصة تتلوها وتتعلق بها وتلدحها وتمتد عليها كالفرع على الشجرة . فأى موضع يظل للاستدلال والحساب والذاكرة ؛ حيث تصود حكمة حاضرة فعالة على الدوام ، تدبر دائماً على نفس النحو ؟

وليس خلق هذه الطبيعة لأشياء متنوعة متباينة ، ليس ذلك داعياً الى الاعتقاد بأن العلة الفعالة تتابع كل تغيراتها . بل ان الأشياء المتولدة كلما ازدادت تنوعاً ، ازداد فاعلها ثباتاً . وفى الكائن الحى الواحد ، تحدث بفعل الطبيعة أمور عديدة يتلو كل منها الآخر ، كالأعمار المتعاقبة . وفى فترات معلومة تظهر القرون أو اللحية ، وينمو الثديان ، ثم يأتي النضج والقدرة على انتجاب كائنات أخرى . وكل هذه المبادئ البدرية تضاف دون أن تفتى المبادئ السابقة ، ودليل ذلك أن المبدأ البدرى للأب يعود الى الظهور كاملاً فى الكائنات التى ينجبها . فعلىنا اذن أن نترف بوجود حكمة واحدة شاملة ثابتة للكون تتصف بالكثرة وتنوع ، وان تكن مع ذلك بسيطة . وعلى الرغم من أن حكمة أعظم الأحياء هذه ، أى حكمة العالم الواحد ، تتصف بالكثرة ، فانها لا تتغير : فهى مبدأ واحد ينتظم كل شىء فى نفس الآن . ولو لم تكن كل شىء ، لا كانت حكمة الكون ، بل حكمة الأجزاء اللاحقة للكل .

١٢ - وقد يقال ان تلك الطريقة فى الخلق من عمل الطبيعة ، أما

الحكمة التي في الكون ، فمن الضروري أن يكون عملها استدالات ،
وأن تكون لها ذكريات •

— ذلك اعتراض أناس ينظرون الى الحكمة نظرة معكوسة ،
ويعتقدون أن التفكير ومحاولة التفكير شيء واحد (١) • أليس الاستدلال
حقاً هو محاولة كشف أفكار وصنع صادقة توصل الى الوجود الحقيقي؟
ان الانسان ليستدل ، كما يعزف على القيثارة ، ليتعلم اجادة العزف عليها،
وكما يتمرن ليكتسب عادة ، وكما يتعلم ليكتسب معرفة • فالاستدلال هو
محاولة تعلم ما يملكه الحكيم من قبل • فالحكمة اذن لدى ذلك الذي كف
عن البحث ، ودليل ذلك في المستدل ذاته : فحين يفرغ من كشف
ما يريد ، يكف عن الاستدلال ، وهو يكف عنه لأنه قد توصل الى
المعرفة • فاذا وضعنا المبدأ الموجه للعالم في مرتبة من هو بسبيل التعلم ،
كان علينا أن نعزو اليه استدلال وشكوك ذاكرة أولئك الذين يجمعون
الماضي الى الحاضر والمستقبل • واذا وضعناه في مرتبة من علم ، كان
علينا أن نؤمن بأن حكمته حالة ثابتة وصلت الى منتهاها •

ثم ان هذا المبدأ يعلم الغيب : اذ أن انكار هذا العلم عليه أمر
مستغرب • فما الذي يمنع هذا المبدأ من أن يعلم كيف سيكون العالم؟
فاذا كان هذا العلم متوافراً له ، فما حاجته الى الاستدلال وجمع الماضي
بالحاضر؟ ان علمه بالغيب — اذا سلمنا بتوافره له — ليس كعلم العرافين،
وانما كعلم أولئك الذين يصنعون شيئاً وهم على يقين من أنه سيوجد •
ذلك هو يقين المهيمن على كل شيء الذي لا يعرف تردداً ولا ريباً •
ومثل هذا اليقين انما يكون لأولئك الذين توافر لهم ايمان راسخ • وعلى
ذلك فهو يعلم الغيب كما يعلم الحاضر ، بنفس الثبات ، ودون أي
استدلال •

(١) يلاحظ هنا أن افلوطين يفرق بين التفكير ومحاولة التفكير ، على اناس ان
محاولة التفكير هي الاستدلال، والاستدلال عنده شيمة العقل الناقص الذي يفتقر الى
مشاهدة الحكمة ولاندراك هدفه بطريق مباشرة فيلجأ الى طريق الاستدلال التدريجي •

ولو لم يكن هذا المبدأ يعلم الغيب الذى يخلقه ، لا كان يخلقه عن علم وتبعاً لأنموذج ، ولكن خلقه عرضياً خاضعاً للاتفاق . ولما كان هذا محالاً فلا بد أن يكون فى خلقه ثابتاً . وما دام فى خلقه ثابتاً ، فانه لا يخلق الا تبعاً لأنموذج يحمله فى ذاته . واذن فهو يخلق على نحو واحد : اذ أنه لو كان يغير طريقة خلقه فى كل لحظة ، لا حال شئ دون اخفاقه فى الخلق . ولاشك أن فعله الحادث يتضمن أشياء متميزة ، ولكن تميز هذا الفعل الحادث لا يرجع الى ذاته ، وانما الى خضوعه لمبادئ بذرية متعددة . وهذه المبادئ آتية بدورها من الخارج ، وهى تكون سلسلة يرتبط بها الخالق . واذن فالمبدأ الخالق للعالم لا يمكن أن يخطئ ، أو أن يتردد ، أو يناله عناء ، وان كان البعض قد ظنوا أن تدبير العالم عمل يجلب العناء . فالمرء لا يلقى مشقة الا اذا قام بعمل غريب عنه ، لا سلطان له عليه . أما اذا كان هو المسيطر ، والمسيطر الوحيد ، على عمله ، لا كانت به حاجة الا الى ذاته وارادته . وذلك يعنى بالنسبة اليه أنه لا يحتاج الا الى حكمته وحدها . واذن فلا حاجة به الى عون خارجي حتى يخلق ، اذ أن حكمته ليست خارجة عنه وهو لا يستخدم أى شئ مستفاد . وعلى ذلك ، فهو لا يلجأ الى الاستدلال ولا الذاكرة لأن هذين أمران طارئان .

١٣ - لا شك فى ذلك ، ولكن فيم تختلف الحكمة ، على النحو

الذى عرضت به ، عما يسمى بالطبيعة ؟

ان الحكمة هى الحد الأعلى ، والطبيعة الأدنى . فالطبيعة صورة للحكمة ، ولما كانت هى الجزء الأدنى من النفس ، فانها لا تشمل الا على آخر أشعة العقل . ولتصور ، فى هذا الصدد ، قرصاً سميكاً من الشمع تخترقه العلامة المطبوعة على أحد وجهيه حتى الوجه الآخر . فبينما تجد الخطوط واضحة المعالم فى الوجه الأعلى ، لا ترى لها الا أثراً واهياً فى الوجه الأدنى . وهكذا لا تكون الطبيعة عارفة ، بل خالقة فحسب .

وهي تخلق بأن تنقل ، على نحو آلي ، ما لديها الى ما هو أدنى منها ، أي الى الجسمي والمادي ، مثلما ينقل شيء ساخن صورة الحرارة الى ما يلامسه ، ولكن بتأثير يقل عن المصدر الأول للحرارة . ومن هنا لم يكن للطبيعة تخيل . فالتفكير العقلي أسمى من التخيل ، والتخيل وسط بين الانطباع الذي هو وحده ما تقدر عليه الطبيعة ، وبين التفكير . اذ ليس للطبيعة ادراك حسي ولا عقل ، بينما التخيل يشتمل على التأثيرات الآتية من الخارج ، بحيث يكتسب المتخيل معرفة بهذه التأثيرات . أما الطبيعة فتولد بذاتها ، وان كان فعلها مستمداً من مبدأ فعال .

وعلى ذلك فالعقل يملك الموجودات ، والنفس الكلية تتلقاها منه أزلاً ، وفي هذا تكون حياتها . ونورها الواضح انما هو معرفة أزلية بواسطة الفكر . أما الطبيعة فهي انعكاس تلك النفس على المادة . وعند الطبيعة ، بل قبلها ، تنتهي سلسلة الوجود الحقيقي ، ونصل الى أدنى درجات الحقيقة العقلية ، وبعد ذلك لا يعود هناك سوى صور للماهيات . والطبيعة موجبة الفعل بالنسبة الى المادة ، سلبية بالنسبة الى النفس . والنفس التي هي سابقة عليها مع كونها مجاورة لها ، فعالة دون سلبية . أما النفس العليا فلا تتناول فاعليتها الأجسام والمادة .

١٤ - والعناصر ، من بين الأجسام التي تولدها الطبيعة ، هي الخلق المباشر للطبيعة ذاتها . أما النبات والحيوان ، فهل يملكان الطبيعة وكأنها مودعة فيهما ؟ وهل الطبيعة كالنور الذي لا يحتفظ هواؤه المنير بشيء حين ينطفئ ، ما دام النور والهواء شبيئين متميزين لا يختلطان ؟ انما كالنار التي تترك ، بعد ابتعادها ، بعض الحرارة في الشيء الذي سخنته ، بحيث تكون هذه الحرارة مختلفة عن حرارة النار ، ما دامت صفة تحل في الشيء الساخن . اذ أن الصورة التي تضيفها الطبيعة على الشيء الذي تكونه لا بد أن تعد مختلفة عن الطبيعة ذاتها . ولكن ينبغي أن نبحت فيما اذا كان هناك وسط بين تلك الصورة وبين الطبيعة .

أما عن الفرق بين الطبيعة وبين الحكمة الموجودة في العالم ، فقد تحدثنا عنه من قبل •

١٥ - ولكن ها هي ذي صعوبة أخرى نتعرض رأينا الحالى • ففي العقل الأزل ، وفي النفس الزمان ، اذ ليس للزمان وجود الا في فاعلية النفس ، وهو ناتج عن هذه الفاعلية (١) • ومن ثم ، فما دام الزمان ينقسم الى أجزاء ويشتمل على الماضي ، فكيف لا تنقسم فاعلية النفس معه ، وكيف لا تنشأ الذاكرة في النفس الكونية من تفكيرها في الماضي ؟ فلنكرر ما قلناه من أن الهوية تسبب الى ما هو أزل ، والتأثير الى الزمان ، والا لما تميز الأزل على الزمان ، وخاصة لأننا نأبى أن نعزو الى النفوس أى تغير في أفعالها • فهل يجيب امرؤ بأن نفوسنا تقبل حقاً التغير وكل التقائص المرتبطة بالوجود في الزمان ، أما النفس الكونية التي تولد الزمان ، فليست هي ذاتها في الزمان ؟ فلنسلم بذلك ، ولكن ما الذي يؤدي بها الى توليد الزمان ، لا الأزل ؟

- ذلك بأن ما تولده فان ومتضمن في الزمان • والنفوس ليست في الزمان قط ، بل فيه أحوالها وأفعالها فحسب • وكل النفوس أزلية ، وهي سابقة على الزمان • وكل ما في الزمان أدنى مرتبة من الزمان ذاته ، اذ يشتمل الزمان على ما في الزمان ، كما هي الحال بالنسبة الى ما هو في المحل أو في العدد •

١٦ - ولكن ان كان في النفس الكونية شيء يليه شيء آخر ، وان كان فيما تنتجه ما هو قبل وما هو بعد ، وان كانت فعالة خلال الزمان ، فذلك كله يعنى أنها متجهة صوب المستقبل • وما دامت متجهة صوب المستقبل ، فهي تعرج أيضاً على الماضي •

(١) في هذا النص يقترب افلوطين من النظرة الحديثة الى طبيعة الزمان ويربطه بالاعتصم الدائم في النفس ، مخالفنا بذلك أرسطو ، الذي عرفه تعريفا موضوعيا خالصا ، ذاترا انه «مقدار الحركة بحسبان المتقدم والمتأخر» •

- ان السابق واللاحق فيما تصنعه ، أما في ذاتها فليس تمت
ماض ، بل توجد فيها كل المبادئ البذرية في وقت واحد ، كما قلنا من
قبل • ونواتجها لا تظهر في نفس الوقت ، ولا في نفس المكان ، ولكن
المبادئ توجد معاً : فالأرجل والأيدي التي توجد معاً في المبدأ البذري
للإنسان ، توجد منفصلة بمعنى مخالف للمعنى المحلي ، فهلا يكون
السابق واللاحق فيها بدورهما على نحو يختلف عما في الأمور الزمانية؟
ان انفصال الأجزاء يعني هنا اختلافها في الطبيعة ، ولكن أى معنى يكون
للسابق واللاحق ؟

- لا معنى على الاطلاق بالتأكيد ، سوى أن ذلك الذى ينظم العالم
يتحكم فيه أيضاً بأن يقول : ليكن هذا أولاً ، ثم ذاك ، والا لوجدت كل
الأشياء في وقت واحد •

- أجل لو كان التنظيم متميزاً عن الموجود الذى ينظم ، لأمكنه أن
يتحدث على هذا النحو • ولكن اذا كان الموجود الذى يتحكم هو ذاته
التنظيم الأول ، فانه عندئذ لا يصدر أوامر ، بل يخلق الأشياء واحداً
بعد الآخر فحسب • اذ لو تكلم ، لتكلم تبعاً للنظام ، ولكان بذلك
متميزاً عنه •

- ولكن كيف يكون المنظم ذاته في هوية مع النظام ؟

- لأن الموجود المنظم ليس مادة وصورة ، بل هو صورة خالصة ،
وهو النفس والقوة والفعل الذى يأتي بعد العقل مباشرة • ولا يمكن أن
تتعاقب الأشياء واحداً بعد الآخر الا اذا كانت عاجزة عن أن توجد كلها
في نفس الوقت •

وان نفساً كهذه لهى موجود مبجل : فهى متحدة بمرکزها كدائرة،
والدائرة التى لها أصغر حجم ممكن بعد المركز ، هى امتداد لا ينقسم •
وتلك هى صلة المبادئ فيما بينها • فلنضع الحيز في المركز ،

والعقل في دائرة ثابتة ، والنفس في دائرة متحركة ، يحركها الشوق .
اذ أن العقل يمتلك الخير مباشرة ويفهمه ، أما النفس فتشتاق الى الخير
الذي هو وراء الوجود . وفلك العالم يمتلك النفس التي تشتاق الى
الخير ، وهي تتحرك لأن من طبيعته أن يشتاق (١) . ولكنه لا كان
جسماً ، فهو يشتاق بطبيعته الى موجود يوجد خارجه ، لذا كان يمتد
حوله ، ويدور ، وبالتالي يتحرك في دائرة .

١٧ - ولكن كيف لا تكون الأفكار والخواطر فينا كما تكون في
النفس الكونية ؟ ولم هذا التعاقب وهذا السعي في نفوسنا ؟ أيرجع ذلك
الى كثرة المبادئ والحركات فينا ، والى عدم وجود قوة واحدة تسيطر
علينا ؟ أيرجع الى أن حاجتنا تتغير في كل لحظة ، والى أن كل لحظة
حاضرة ، غير محددة في ذاتها ، تزخر بأمر خارجية تختلف في كل
لحظة ؟ أذلك راجع الى أن ارادتنا تتغير أيضاً تبعاً للمناسبة والحاجة
الحاضرة ؟ ان الحوادث الخارجية تقع متعاقبة .

... الحق أنه لا كان ثمت قوى عديدة تتحكم فينا ، فان كل قوة
تلقى من الباين كثرة من الصور الطارئة التي تتجدد بلا انقطاع ، والتي
هي عقبات في طريق حركاتها وأفعالها الخاصة . وهكذا يحدث ، حين
تسيطر فينا رغبة ، أن تظهر صورة للشئ المرغوب فيه ، ونوع من
الاحساس يجعلنا ندرك انفعالنا وأمرنا بأن نطيعه وأن نشبعه . وسواء
أطاعت القوة الكامنة فينا هذا الانفعال أم قاومته ، فمن الضروري أن
يتابها التردد والتغير . وتؤدي عاطفة النضب التي تدعونا الى الدفاع عن
أنفسنا الى النتيجة ذاتها . وان حاجات الجسم وغيرها من الأهواء لتؤدي
الى اختلاف حكمنا على الأشياء الواحدة ، وكذلك الحال في الجهل بالخير ،

(١) يقترب افلوطين هنا من رأى ارسطو في ارجاع الحركة الكونية الى شوق
الموجودات الى الواحد الاول فيدفعها ذلك الى الحركة نحوه .

وفى عدم استقرار أحكام النفس التي تتقاذفها الأهواء من كل ناحية •
ومن اختلاط تلك المؤثرات كلها تظهر مؤثرات أخرى مماثلة •

ولكن هل يسرى تغير الرأى على خير أجزائنا بدوره ؟ كلا ،
فالتردد والتغير لا ينتميان الا الى الخليط (المركب من جسم ونفس) ،
أما العقل القويم الذى ينتمى الى هذا الجزء الأسمى والذى يستوعب
مجموع النفس ، فلا يتأبه ضعف فى ذاته ، وانما لامتزاجه بأمور
أخرى : هو كالناصح الأمين بين جماعة فى حشد صاحب • فليست
كلمته هى العليا ، بل تملو عليها جلبه العامة وصياحهم ، فيظل ساكناً ،
و لا يمكنه أن يفعل شيئاً ، ويفلج صخب الأشرار • ففى الانسان الشرير
يسود الغوغاء ، ويكون فعل الانسان عندئذ صادراً عن قوى سيئة التدبير .
أما الانسان الوسط فهو كمدنية يسودها عنصر طيب ، وتمتع بحكومة
ديمقراطية غير متطرفة • فاذا ما تقدم الى ما هو أصلح ، كانت حياته أشبه
بحكومة أرستقراطية ، لأنه يتخلص من تأثير مجموع الملكات ، ولا توجهه
الا الأصلح منها • أما الانسان التام الفضيلة ، ففيه قوة واحدة تحكم باقى
القوى وتنظمها ، وتفصل عنها تماماً (١) •

واذن ففى نفس العالم يحكم مبدأ واحد على نحو مطرد ، وفى بقية
النفوس يختلف الأمر عن ذلك ، وقد ذكرنا السبب ، فحسبنا ما قلنا
فى هذا الموضوع •

١٨ - فلنبحث الآن المسألة الآتية : هل يتميز البدن (الحى) بصفة
يختص بها ؟ وهل له وهو حى بفضل وجود النفس ، طابع خاص ؟ أم
أن كل ما له لا يعدو أن يكون طبيعة ؟ وهل الطبيعة هى الشيء الوحيد
الذى يتحد به ؟

(١) بلجاً أفلاطون هنا الى تشبيه عناصر النفس الفردية بعناصر المدينة فى الحياة
سياسية ، وهو تشبيه معروف عند أفلاطون . ويلاحظ أنه ينتهى كذلك الى اشارة
لحكومة الارستقراطية على الحكومة الديمقراطية .

— كلا ، فان كان فى بدن نفس وطبيعة ، فذلك لأن البدن فى ذاته لا يمكن أن يكون بغير نفس على الاطلاق • وهو لا يشبه بالهواء المضاء ، بل بالهواء الساخن • فأجسام الحيوان والنبات ينبئ أن يكون لها ظل من النفس ، وعلى هذا النحو يكون للبدن صفاته الخاصة ، ولذاته وآلامه المتميزة • وهذه اللذات والآلام تصل اليها • بحيث تعرفها دون أن تتأثر بها • وأغنى بضمير المتكلم الجمع هنا ، بقية النفس التى لا يكون البدن الحى غريباً عنها ، ما دام ملكاً لنا ، وانما يكون حرصنا عليه لأنه ملك لنا • فرغم أن هذا الجسم ليس فى ذاتنا ، فنحن مع ذلك لا نتحرر منه • فهو مرتبط ومتعلق بنا ، ورغم أن نفوسنا هى الجزء الرئيسى فى وجودنا ، فان لنا بجانب ذلك بدنًا • لهذا كنا نهتم بلذاته وآلامه ، وكلما ازددنا ضعفاً ، قل انفصالنا عنه ، وكلما ازددنا اقرباً بأنه الجزء الرئيسى فىنا ، وبأنه الانسان ، أمعنا اغراقاً فيه •

وان الانفعالات ، كاللذة والألم ، لا يجب أن تعزى الى النفس وحدها ، بل أيضاً الى الجسم الذى يرتبط بها ، والى المركب منهما • فإذا ما نظر الى النفس والجسم متفرقين كانا مكتملين بذاتهما على نحو ما : اذ أن الجسم وحده لا يحس تأثراً ، لأنه غير حى • فليس هو مثلاً الذى يوجد فى أسفل ، بل مجموع أجزائه • وكذلك النفس اذا تركت وحدها لا تنقسم ، بل تزدو فى هذه الحالة بمنأى عن كل تأثر • ولكن اذا أراد شيان أن يجعلا من ذاتهما شيئاً واحداً ، فمن الممكن أن يعاق اتحادهما ، لأنه مستفاد • وذلك فى أغلب الظن ، هو منشأ الألم • ولا ريب فى أن هذا رأى لا ينطبق على الحالة التى يكون فيها هذان الشيطان جسمين ، اذ أن طبيعة الجسمين واحدة • ولكن هب أن طبيعتين مختلفتى النوع تريدان الاتحاد : عندئذ تلقى الطبيعة الدنيا من الطبيعة العليا شيئاً ما ، ولما كانت لا تستطيع تلقيه كما هو ، فانها تحتفظ منه بأثر خافت فحسب ، وبهذا يظلان اثنين ، وتكون الطبيعة الدنيا مع ذلك وحدة

تتوسط بين ما كانت عليه ، وما لم يمكنها تلقيه • وهكذا تتخلق لنفسها
متاعب جديدة ، لأنها اتحدت اتحاداً ضعيفاً واهياً ، دائم التضاد
والاضطراب • وتلك الطبيعة ، التي هي معلقة على الدوام ، تنخفض
تارة ، فتمتد بذلك عن الألم ، وترتفع تارة أخرى ، فتعبر عن رغبتها في
الاتحاد بالطبيعة العليا •

١٩ - ذاك اذن هو ما يسمى باللذة والألم : فالألم هو العلم
بانحدار الجسم الذي هو بسبيل أن يحرم من صورة النفس التي يملكها ،
واللذة هي علم الكائن الحي بعودة صورة النفس الى جسمه • فالجسم
اذن يستشعر تأثراً ، والنفس الحاسة التي هي بقربه تعلم ذلك عن طريق
الاحساس ، ثم تنقل علمها هذا الى الجزء الذي تنتهي عنده الاحساسات
في النفس • وعندئذ يشعر الجسم بالألم ، أو هو يتألم بمعنى أنه يتقبل
انفصالاً • فإذا ما قطع منه جزء مثلاً ، نتج عن ذلك انقسام في كتلته ،
ولكن الألم الذي يعقب ذلك لا ينشأ عن كونها كتلة حية • وهاك مثل
آخر : فالحروق مثلاً في الجسم ، ولكن النفس تشعر بالحرق والقطع
وتلقى منه التأثير ، لأنها ملامسة للجسم ، ان جاز هذا التعبير • وهي
كلها تحس بالتأثر الآتي من الجسم دون أن تكون هي ذاتها قد تأثرت •
وحيث تحس كلها ، تعلن أن الأثر في المكان الذي تلقى الضربة وتألم •
ولو كانت النفس ، التي هي كلها مائلة في كل الجسم ، لو كانت هي التي
تأثرت ، لتأثرت كلها بالألم ، ولتألمت كلها ، ولما حددت موضع الألم
في مكان بعينه ، ولقالت ان الألم في كل موضع تكون فيه النفس ، أي
في كل البدن • ولكن الواقع أن الاصبع هو الذي يتألم ، وما يتألم
الشخص الا لأن ذلك اصبعه • ولذا يقال ان الشخص يتألم لأن اصبعه
يؤلمه ، مثلما يقال انه أشقر لأن عينيه زرقاوان • واذن فالألم يكون
في المنطقة المتأثرة ، ما لم نكن نغني بالألم الاحساس الذي يصاحبه ،
وعندئذ يكون من الواضح أن المعنى هو أنه ليس ثمن ألم يغيب عن

الاحساس • ومع ذلك فالاحساس ذاته ليس ألماً ، بل هو معرفة الألم ،
ولما كان معرفة ، كان غير متأثر ، ولا لما أمكنه أن يعلم ما أدركه وينقله
دون تحريف • فالرسول الذى يجرفه الانفعال والتأثر اما غير ناقل
للألماء على الاطلاق ، واما محرف لها •

٢٠ - ونتيجة ذلك أن مبدأ رغبات البدن يكون فى الجزء المشترك،
وفى طبيعة البدن على نحو ما عرفناها • فمبدأ الميول والأهواء لا يمكن
فى واقع الأمر أن يكون فى بدن خالص ، ولا فى النفس منظوراً إليها
على حدة • فليست النفس هى التى تسمى الى الطعوم الحلوة أو المرة ،
بل هو البدن ، ولكنه البدن الذى لا يود أن يظل مجرد بدن ، وبهذا
تكون حركاته أكثر تنوعاً من حركات النفس بكثير ، لأن عليه أن يتوجه
صوب جهات عديدة حتى يحصل على ما يلزمه • وفى حالة معينة ، قد
يلزمه المر ، وفى حالة أخرى ، قد يلزمه الحلو ، وقد يحتاج تارة الى
الرطوبة ، وتارة الى الحرارة ، وهى كلها أحوال ما كان يسمى إليها لو
لم تكن له تلك الحياة التى تبعثها فيه النفس •

- لقد ذكرنا من قبل أن الألم يولد معرفة به ، ثم تود النفس أن
تخصى عن البدن ما أثر فيه ، فتوحى الى البدن بالابتعاد ، ويحاول الضو
الذى كان هو أول ما تأثر ، يحاول بعد ما علمه من ذلك التأثر أن يتأى
بالتراجع • وكذلك الحال فى الرغبة : فهناك معرفة عن طريق الاحساس
وعن طريق الجزء من النفس ، الذى أسمىناه بالطبيعة ، والذى ينقل الى
البدن أثر النفس • فالطبيعة اذن تستشعر بكل وضوح رغبة هى خاتمة
مطابق تلك التى بدأت فى البدن • ثم يقدم الاحساس صورة الشيء
(موضوع الرغبة) • وبناء على هذه الصورة ، فاما أن تتبع النفس تلك
الرغبة - وتلك فى الحلق هى مهمتها - أو أن تهامها ، ولا تلقى بالا الى
البدن الذى بدأت منه الرغبة ، ولا الى الطبيعة التى رغبت بعد ذلك •

- ولكن لم تكن هناك رغبتان ؟ ولم لا يكون مستقر الرغبة في
البدن وحده ، بوصفه حياً ؟

- ذلك لأن الطبيعة شيء ، والبدن الحى شيء آخر . فالبدن ناتج
عن الطبيعة ، إذ أن طبيعة البدن سابقة على ميلاده . فهى التى تخلقه ،
وتشكله وتصوره . فلا بد اذن من أن تبدأ الرغبة ، لا فيها ، بل فى
البدن الحى ، حين يتأثر ويتألم ، « وحين يرغب فى الحالة المضادة لحالته
الحاضرة ، ^(١) كاللذة بدلا من الألم ، والاشباع بدلا من الحاجة . أما
الطبيعة ، فينبغى أن تضع نصب عينها مطالب البدن المتألم وكأنها أم له ،
تحاول أن تردعه وأن ترده اليها ثانية . وهى فى محاولتها أن تجلب له
الشفاء تتحد برغبات البدن المتأثر ، وينتهى الأمر بتلك الرغبات الى أن
تنقل منه اليها .

فلنا اذن أن نقول ان الرغبة فى البدن تأتى منه هو ذاته ، وأنها
فى الطبيعة تأتى من شيء آخر ، وتوجد من أجل شيء آخر (هو البدن)
أما الملكة التى تشبع الرغبة أو تجمعها ، فهى مختلفة عنه كل الاختلاف .

٢١ - أما أن أصل الرغبات هو البدن ، فذلك ما تبينه ملاحظة
الأعمار المختلفة . فالرغبات البدنية تختلف حين يكون المرء طفلا ، عنها
حين يكون شاباً ، أو رجلاً ناضجاً . وهى تختلف فى حالة الصحة عنها
فى حالة المرض مع أن ملكة الرغبة واحدة . فواضح اذن أن تلك
الاختلافات العديدة فى الرغبات انما ترجع الى البدن وما يطرأ عليه من
تغيرات لا تحصى .

ومن جهة أخرى ، فان كان صحيحاً أن ميول البدن لا تصاحب
دائماً تمام يقظة الرغبة واكتمالها ، واذا كان الميل البدنى يتوقف ، حتى

(١) افلاطون - فيليبوس ٢٥ =

قبل أن نحكم ارادة المرء الواعية بالكف عن الشرب أو الأكل مثلا ،
فذلك لأن الرغبة تصل الى حد معين ، طالما كانت في البدن العضوى ،
ولكن الطبيعة لا تسايرها ، بل لا تتوى ذلك ولا تريده ، ما دامت الرغبة
لا تتفق مع الطبيعة الى الحد الذى يجعل هذه تساير الرغبة حتى تلبتها ،
اذ أن الطبيعة تختبر الرغبات وتميز منها ما يتفق معها مما لا يتفق .

أما عن المسألة الأولى ، فان قيل ان الفوارق التى تطرأ على الأبدان
فيما بينها ، تكفى لايجاد رغبات مختلفة فى ملكة الرغبة ، فليس معنى
ذلك أنه يكفى الجسم أن يفعل بطرق مختلفة حتى تشعر ملكة الرغبة
ذاتها من أجله برغبات مختلفة ، فى حين أن اشباع هذه لا يكسب هذه
الملكة ذاتها شيئاً . فالمرء لا يرغب فى الغذاء أو الحرارة أو الرطوبة ،
أو فى الحركة ، أو الخلاء أو الامتلاء . كل هذه أمور لا يرغب فيها
المرء من أجل هذه الملكة ، بل من أجل البدن . أى أن هذا كله يتمنى
الى البدن .

٢٢ - فهل ينبغى أن نميز ، فى النباتات أيضاً ، بين صفات توجد
فى أجسامها كصدى لقوة ، وبين القوة التى تنتج هذه الصفات - وهذه
القوة فيما هى ملكة الرغبة ، وفى النباتات القوة الغازية - ؟ أم أن تلك
القوة فى الأرض ، والنبات لا يملك الا ما يرد اليه من تلك القوة ؟

- علينا أولاً أن نبحث عن كنه نفس الأرض . أهى آتية من فلك
الكون الذى يبدو أن أفلاطون قد رأى أنه هو وحده الذى يملك النفس
أولاً ؟ أهى شىء ، أشبه باشعاع من تلك النفس على الأرض ؟ أم أن
علينا أن نستند الى الموضع الآخر الذى يذكر فيه أفلاطون أن الأرض
هى الألوهية الأولى ، وأنها أقدم من تلك الألوهيات التى توجد فى
السماء (١) ، وفى هذه الحالة يكون أفلاطون قد جعل للأرض نفساً مثلما

(١) افلاطون - تلميذس ٤٠ ب .

جعل ابقية النجوم ؟ اذ كيف تكون الأرض ألوهية ، ان لم تكن لها نفس ؟

ان المسألة بأسرها غامضة ، ونصوص أفلاطون بصددتها انما تزيد من حيرتنا ، أو على الأقل لا تخففها .

وعلى ذلك فلتبحث أولاً كيف يتسنى للمرء أن يكون رأياً ترجيحياً . ان وجود نفس غذية في الأرض أمر يشبه نمو النباتات منها . ولكننا نرى كذلك حيوانات تنشأ عن الأرض ، فلم لا يقال انها ذات نفس حيوانية ؟ ولم لا يقال عنها - ما دامت ذات حياة ، وما دامت تكون جزءاً غير قليل من العالم - ان لها عقلاً ، وبالتالي انها الوهية ؟ وما دام كل كوكب حياً ، فلم لا تكون الأرض التي هي جزء من الكون الحي ، كائناً حياً بدورها ؟ اذ لا يجب القول ان هناك نفساً غريبة تحيط بها من الخارج ، وأنها ليس لها نفس في ذاتها ، ولا يمكن أن تكون لها نفس خاصة بها . فلم أمكن أن يكون لكائن من نار نفس ، بينما يستحيل ذلك على كائن من طين ؟ كلاهما جسم ، وليس في أحدهما من اللحم ومن العضلات ، ومن الدم ، أو السوائل ، أكثر مما في الآخر . أو يرجع ذلك الى أن الأرض لا تتحرك ؟ أجل ، ولكن الحركة التي تفقر اليها الأرض هي الحركة المكانية وحدها . وقد يقال : ولكن كيف تحس الأرض (ان كانت لها نفس ؟) (والرد على ذلك هو) وكيف تحس الكواكب ؟ ان الاحساس لا ينتمى الى اللحم ، وليس هناك أى داع لاضفاء جسم على نفس حتى تكون لها احساسات ، وانما تلزم النفس للجسم من أجل حفظه فحسب . وعلى النفس ، بملكة الحكم فيها ، مهمة اختبار البدن ، والادلاء بهذا الحكم بعد الاسترشاد بمشاعر الجسم .

- ولكن ما هي مشاعر الأرض التي يمكن نفسها أن تصدر عنها أحكاماً ؟ ان النبات لا يحس ، لسبب واحد هو أنه من الأرض . فبأى شيء تحس الأرض ؟ وكيف تتم احساساتها ؟ اذ ليس من الممكن القول

باحساسات دون أعضاء حاسة. وفضلا عن ذلك ، ففيم يفيدنا الاحساس؟
يقينا أنه لن يكسبها معرفة ، إذ أن المعرفة العقلية تكفي الموجودات التي
لا تفيد من الاحساس قط .

- ولكن من المحال التسليم بهذا الرأي الأخير : ففي الاحساسات،
بخلاف فائدتها ، معرفة لا تخضع للحاجات قط ، ومن قيل ذلك معرفة
الشمس أو النجوم أو السماء أو الأرض . فادراكنا الحسي لها مرغوب
فيه لذاته . ولكن لترجيء هذه المسألة الى ما بعد ، ومهمتنا الآن هي أن
تسأل مرة أخرى : هل للأرض احساسات؟ وما هي؟ وكيف يمكن أن
توجد؟ ولكن علينا أولا أن نواصل عرض الاشكالات التي تعترضنا. فهل
من الممكن أن يوجد احساس دون أعضاء حاسة؟ وهل تلك الاحساسات
متعلقة بمنفعتنا ، حتى لو سلمنا بأن من الممكن أن تكون لها فائدة أخرى
غير هذه؟

٢٣ - ان الاحساس هو ادراك النفس أو الكائن الحى للمحسوسات،
عندما تدرك النفس الصفات التي تنتمي الى الأجسام وتطبع في ذاتها
صورها . فلا بد اذن أن تدرك النفس الأشياء اما وحدها ، أو مع شيء
آخر . ولكن كيف تستطيع ذلك وحدها؟ انها حين تكون وحدها
لا تدرك الا ما هو فيها ، وليس فيها الا الفكر . فاذا عرفت أشياء أخرى
لوجب أن تدخل هذه الأشياء أولا ضمن ما تملكه ، اما بأن تغدو شيئا
بها ، أو بأن تتحد مع كائن غدا شيئا بها . غير أن هذا مستحيل طالما
ظلت النفس في ذاتها . فالنقطة لا يمكن أن تكون متفقة مع الخط
المحسوس ، مثلما لا تتفق النار أو الانسان في الفكر مع النار أو الانسان
المحسوسين . بل ان الطبيعة التي تخلق الانسان تختلف كثيراً عن الانسان
الذي تخلقه ، وحتى لو كان في وسعها أن تعين الانسان المحسوس ،
فانها ستقتصر ، حين تكون وحدها ، على ادراك أنموذجها العقلي ولن
تستطيع ادراك الانسان المحسوس ، إذ ليس فيها ما يدركه .

وفضلاً عن ذلك ، فإن الشيء المحسوس حين تراه النفس عن بعد ، يبعث بصورة الى النفس ، وتلك الصورة في أولها لا منقسمة بالنسبة الى النفس ، ولكنها تنتهي عند الشيء الممتد ، فترى النفس اللون والصورة الحقيقيين بحجمهما الطبيعي . فالادراك يقتضي اذن أمراً آخر غير الشيء الخارجي وغير النفس ، بدونه لا يمكن أن تتأثر النفس . فلا بد من حد ثالث لتلقى فعل الشيء وتقبل صورته . وهذا الحد الثالث لا بد أن يتأثر في نفس الوقت الذي يتأثر فيه الشيء وبفلسفة الطريقة ، فينبغي اذن أن تكون له نفس مادته ، وأن يكون هو الذي يتأثر ، بينما النفس هي التي تعرف . وينبغي أن يتأثر بحيث يحتفظ بشيء من الفاعل الذي أثر فيه ، دون أن يكون في هوية مع الفاعل . وهو وان لم يكن وسطاً بين الفاعل المادى وبين النفس ، فعليه أن يستشعر تأثيراً ذا طبيعة متوسطة بين المحسوس والمقول . فهو يربط كلا من هذين الطرفين بالآخر : يتلقى الصورة المحسوسة ، وينقلها في نفس الوقت الى النفس ، بفضل قدرته على مشابهتها معا . ولما كان أداة للمعرفة الحسية ، لم يكن من الممكن أن يكون في هوية تامة لا مع الذات العارفة ولا مع الموضوع المعروف . ولكن في وسعه أن يغدو شبيهاً بالموضوع الخارجي ، لأنه متأثر به ، وبالذات الباطنة ، ولأن التأثير الذي يستشعره يغدو صورة في النفس .

فإن شئنا أن نكون مصيبين ، كان علينا أن نقر بأن الاحساسات تتم بتوسط أعضاء البدن ، وذلك ناتج عن طبيعة النفس التي لا تدرك شيئاً محسوساً حين تكون مفارقة للبدن تماماً .

وهذا العضو اما أن يكون البدن بأكمله ، كما في اللمس ، أو جزءاً خاصاً من طبيعته أداء هذه الوظيفة ، كما في الابصار . فلتأمل الأدوات التي يصنعها الانسان . انها تستخدم وسطاً بيننا نحن الذين نحكم وبين الأشياء التي نحكم عليها ، وهي تعرفنا خصائص تلك الأشياء : فهذا مثلاً لوح مستقيم تدركه النفس مستقيماً ، فتكون المسطرة هي حلقة اتصال

بين تلك الخاصة في اللوح (الاستقامة) وبين ادراك المرء لها ، أى أنها بين الاثنين ، والصانع يستخدمها ليحكم على استقامة اللوح الذى يشتغل به .

فهل ينبغي أن يكون الشيء المدرك ملامساً للعضو ؟ وهل فى وسع عضو بعيد عن الشيء أن يدركه بفضل الوسط القائم بينهما ، مثلما يحس الجسم حرارة نار بعيدة عنه ؟ أم أن هناك ادراكاً لا يعترى فيه الوسط القائم أدنى تغير ؟ فان كان ثمت فراغ مثلاً ، بين عضو الابصار وبين اللون ، فهل يؤدي مجرد حضور ذلك العضو الى قيام ملكة الابصار ؟ تلك كلها مسائل أخرى . ولكننا الآن موقنون على الأقل بأن الاحساس لا ينتمى الا الى نفس حالة فى جسم ، وأنه يتم بتوسط الجسم .

٢٤ - فلنتقل الى السؤال الثانى : أليس للحواس من غاية سوى نفعنا ؟ ان كانت النفس لا تحس وهى وحدها ، وانما تحس اذا حلت فى بدن ، فانها اذن تحس من أجل ذلك البدن . ثم ان الاحساسات تأتي من البدن . وهى انما توهب للنفس بسبب اتحادها مع البدن ، أو كنتيجة ضرورية لهذا الاتحاد : اذ أن كل التأثيرات الشديدة فى البدن تمتد حتى تصل الى النفس - أو أن الحواس بالأحرى وسيلة لوقايتنا من العوامل الخارجية قبل أن يشتد فعلها الى حد يصبح معه مدمراً ، أو حتى قبل أن تقترب منا . فان كان الأمر كذلك حقاً ، فان الحواس تستخدم لصالحنا . وهى قد تستخدم أيضاً فى المعرفة ، ولكن ذلك لا يكون الا فى مخلوق جاهل شاء حظه العائر أن يحرم من العلم فيستخدم الحواس ليتذكر ، ما دام قد نسى . ومحال أن يكون فى الحواس نفع لموجود تحرر من الحاجة ومن النسيان .

فان كان الأمر كذلك ، فلن يقتصر بحثنا على المسألة فى صلتها بالأرض وحدها ، بل سيمتد الى النجوم ، والسماء ، والعالم بأسره . فلتكلم أولاً عن العالم : فما قلنا يتضح أن الاحساس انما ينشأ فى

كائنات جزئية لها صلة بكائنات جزئية أخرى ، تأثرت بموضوعات •
فكيف يوجد الاحساس في الموجود الكلي الذي لا صلة له الا بذاته ،
والذي لا يطرأ عليه أى تأثير فى علاقته بذاته ؟ ان كان ينبغي أن يكون
عضو الاحساس مختلفاً عن الموضوع المحس ، وان كان الكون كلا ،
فلا يمكن أن يكون فيه عضو حاس وموضوع محس • ولنا أن تنسب
إليه الاحساس بمعناه الصحيح ، الذى هو دائماً معرفة بموجود مختلف
عن الذات • بل انك لو تأملت ما لدينا من ادراكات خارجة عن المألوف
لأحوال جسمنا الباطنة ، لوجدتها ترجع دائماً الى أن شيئاً قد طرأ عليه
من الخارج •

- ولكن ادراكنا لا يقتصر على الموضوعات الخارجية فحسب ، بل
انا لندرك جزءاً من جسمنا بجزء آخر ، فما الذى يمنع الكون من أن
يستخدم فلك النجوم الثابتة ليرى أفلاك الكواكب ، ويستخدم هذه ليرى
الأرض والأشياء الأرضية ؟ واذا كانت هذه الموجودات ، كغيرها ، تتقبل
أفعالاً ، فمن الممكن أيضاً أن تكون لها احساسات ، ولن يكون تأمل
الذات عندئذ هو الفعل الوحيد الذى يعزى الى فلك الثوابت ، بل يمكن
أن يكون هذا الفلك عيناً تبنى النفس الكونية بما تراه • واذا كان هذا
الفلك لا يتفعل ، فلم لا يبصر كما تبصر العين ما دام مضيئاً حياً ؟ يقول
أفلاطون : انه ليس فى حاجة الى عيون • فان كان ذلك يعنى أنه لم
يتبق شيء يراه خارجاً عنه ، فان فيه على الأقل أشياء مرئية ، ولا شيء
يمنعه من أن يرى ذاته • وان كان ذلك يرجع الى أن الابصار لا ينفعه ،
فلنسلم بأن الابصار ليس عنصراً أصلياً فى تركيبه ، ولكن من الممكن ،
على الأقل ، أن يكون نتيجة ضرورية لطبيعته • اذ لم لا يكون لجسم
شفاف مثله ابصار ؟

٢٥ - ذلك لأنه لا يكفى ، لكى يبصر الشيء ، ويحس بوجه عام ،
أن تكون له أعضاء ، بل لا بد أيضاً أن تكون النفس مفلورة على النزوع

الى المحسوسات • على أن نفس الكون تتجه دائماً الى المعقولات • وحتى لو كانت لها القدرة على الاحساس ، لما كانت لها مع ذلك احساسات ، لأنها في مجال عال • بل انا نحن ذاتنا ، حين يستغرق تفكيرنا في المعقولات ، لا نلاحظ احساسات البصر أو غيرها • وان الالتباه الى شيء ، بوجه عام ، ليمنعنا من رؤية غيره • ومن جهة أخرى ، يريد المعترضون أن ينسبوا الى الكون ادراك أحد أجزائه بجزء آخر وكأنه ينظر الى ذاته • ولكن هذه النظرة الى الذات فعل عقيم لا جدوى منه ، حتى بالنسبة الينا ، ما لم يكن لها هدف معين • أما تأمل شيء خارجي ، من أجل ما فيه من جمال ، فتلك في الواقع شبيمة كائن ناقص معرض للانفعال •

- وهنا يقال : ان الرائحة والطعم راجعان بلا شك الى ظروف خاصة ، وهما يتنازعان النفس بين كل الاتجاهات • أما البصر والسمع فمن الممكن أن ينتميا بالعرض الى الشمس والكواكب •

- وهذا قول مصيب ، ان كان صحيحاً أن هذه تتبنا الينا • ولكنها لو كانت تتبنا الينا ، لكان معنى ذلك أن لها ذاكرة ، ولكان من الغريب ألا تتذكر هياتها الخاصة • فكيف تكون لها هبات دون أن تتذكرها ؟

٢٦ - ان الكواكب تعرف صلواتنا ، لأنها تتصل بنا مباشرة على نحو ما ، ولأن لها اتجاهات تبعاً لعلاقات معينة في الموقع • وهي تؤثر فينا لنفس السبب • وكل عملية من عمليات السحر تهدف الى اقامة صلة مباشرة بين أشياء تسلك نتيجة لتأثرات صادرة عن الكواكب التي هي متعاطفة معها •

فان كان الأمر كذلك ، فلم لا تنسب الى الأرض احساسات ؟

- ولكن أي احساسات ؟

- لم لا تنسب اليها اللمس أولاً ؟ انها عندئذ تحس بأحد أجزائها عن طريق جزء آخر ، بحيث تحس النار وما شابهها بكل ذاتها ، وتنقل

تلك الاحساسات الى الجزء المدبر من نفس الأرض • اذ لو كان جسمها لا يرتاح الى الحركة ، فانه على الأقل ليس تام السكون • وبهذا يكون لها احساس ، ان لم يكن يتناول التفاصيل فهو على الأقل يتناول المجموعات الكبيرة •

- ولكن لم تحس الأرض بهذه ؟

- لأن من الضروري ، ان كان لها نفس ، ألا تغفل عن أهم أجزائها • وفضلاً عن ذلك ، فلا شيء يمنع من أن تكون لها احساسات ، لتصرف الأمور الانسانية على النحو المفيد ، بقدر ما تكون هذه الأمور متعلقة بها •

- غير أن هذا النزوع الى الخير قد يكون نتيجة للتعاطف الكوني • فان كانت صلواتنا تسمع وتلبي ، فانما يكون ذلك بطريقة تختلف كل الاختلاف عن طريقنا • ومن الممكن أن تكون للأرض احساسات أخرى وأن تتأثر بذاتها أو بأشياء أخرى • ففي وسعها مثلاً أن تدرك الروائح والطعوم لتفي بحاجات الكائنات الحية ، ولتحفظ تركيب أجسامها • وليس لنا أن نطالب لها بأعضاء مشابهة لأعضائنا ، فليست لكل الحيوانات أعضاء واحدة ، بل ان بعضها بدون آذان ، ومع ذلك تدرك الأصوات • - وما القول في الابصار ؟ ألا يتطلب ضوءاً ؟ فكيف اذن ترى ؟ اذ لا يمكن الادعاء بأن لها عيوناً •

- انا نعترف لها بالقوة الغاذية ، ونسلم بأن تلك القوة في روح ، وأن ذلك ميل طبيعي • وما دامت لها روح ، فلم لا نعتقد أنها شفاقة ؟ انها ما دامت روحاً ، فهي شفاقة • وما دامت مضاءة بالفلك السماوي ، فهي شفاقة بالفعل • واذن فليس من الممتع أو من المحال أن تكون لنفس الأرض حاسة البصر • وعلينا أن نذكر أيضاً أنها ليست نفس جسم تافه القيمة ، فان الأرض ألوهية • فلا بد أن تكون لها ، في كل الأحوال ، نفس أزلية الخير •

٢٧ - فهل الأرض اذن تضيف على النبات قوة التولد أو النماء ، أم أن تلك القوة فيها ، وقوة النبات ليست الا ظلا من قوتها ؟

- حتى في هذه الحالة ، تكون النباتات حية كبذن الكائن الحي ، وتلقى القوة المخضبة التي فيها ، وتلك القوة الكامنة في الأرض ، تهب النباتات خير ما فيها ، وبفضل ما تمنحه اياها يتميز النبات من شجرة مجتة لم تعد نباتاً ، بل قطعة من الخشب .

- ولكن ما الذي تهبه نفس الأرض الى جنسها الخاص ؟

- أن قطعة من الأرض منتزعة من التربة ، لا تعود كما كانت عند اتصالها بها . وانا لتعلم جيداً أن الأحجار تكبر طالما كانت مدفونة في الأرض ، وتكف عن النمو لو انتزعت منها (١) . فلكل قطعة من الأرض أثر من القوة النامية ، وفيها تسري القوة النامية المولدة ، ولكن دون أن تكون تلك القوة مرتبطة بجزء معين من الأرض ، وانما هي قوة الأرض بأكملها . أما ملكة الاحساس ، فليست مختلطة بالجسم ، بل هي أداؤه ووسيلته . وأخيراً ، فالأمر كذلك في عقل الأرض ونفسها اللذين يطلق عليهما اسم « هستيا » و « ديمتر » ، وهي تسمية كشفت للناس بفضل نبوة الهية ملهمة .

٢٨ - حسينا هذا القدر في تلك المسألة . وعلينا الآن أن نعود الى توجيه نفس السؤال بالنسبة الى الجزء الغضبي من النفس (الانسانية) مثلما وجهناه بالنسبة الى الانفعالات . لقد قلنا ان مبدأ الرغبة ، وكذلك اللذات والآلام - ولست أعنى ادراكنا لها ، بل أقصد الانطباعات ذاتها - هو حالة معينة لبدن تحييه نفس . فهل يرجع مبدأ الغضب ، أو حتى الغضب ذاته ، الى استعداد معين في الجسم ، أو في جزء من الجسم ، كالقلب أو الصفراء ، في جسم لم يعلم الحياة ؟ وان كان شيئاً آخر غير

(١) هنا يعبّر افلوطين عن احتقاد شائع في عصره بأن المادن تنمو ويزداد حجمها وهي في باطن الارض ، وتكف عن النمو اذا انتزعت منها ..

القوة النفسية هو الذى يعطى هذه الأعضاء أثراً من آثار النفس ، فهل يكون الغضب عندئذ استعداداً فى الأعضاء فحسب ، لا ناتجاً عن قوة ، كالقوة النفسية أو القوة الحاسة ؟ ان القوة النامية التى تكمن فى الجسم بأسره تضى أثرها ، فى حالة الانفعالات ، على الجسم كله ، بحيث يكون الألم واللذة ومبدأ اشباع الرغبة فى الجسم كله دفعة واحدة . ونحن لم نتحدث عن الرغبة الجنسية ، ولكن لنسلم أن مقرها هو الأعضاء التى من شأنها اشباعها ، ولنسلم أيضاً أن منطقة الكبد تشتمل على مبدأ الرغبة ، إذ أن النفس الغذائية ، التى تنقل أثراً من النفس الى كل الجسم ، وضمنه الكبد ، يتبدى فعلها مع ذلك أوضح ما يكون فى هذا العضو ، بحيث يكون معنى قولنا ان الرغبة فى الكبد ، هو أن الكبد نقطة بداية فعلها .

أما الغضب ، فما طبيعته ؟ وأي أجزاء النفس هو ؟ أمنه يأتى الأثر الذى فى القلب ؟ أم أن هناك شيئاً مختلفاً يؤثر فى الاثنين ، القلب والصفراء ؟ أم أن ما فى القلب ليس أثراً للغضب ، وانما الغضب ذاته ؟ ونقل أولاً : ما هو الغضب ؟ اتنا غضب ، لا لئلا يلقاه جسمنا فحسب ، بل لسوء المعاملة التى يلقاها أقرباؤنا ، أو لكل فعل يتنافى مع ما هو لائق . فلا بد اذن ، لكى يغضب المرء ، من أن يكون قد أدرك وعلم شيئاً ما . وهذه الاعتبارات تكفى لاثبات أن الغضب لا يأتى من القوة الغذائية ، وانما له أصل آخر .

ومع ذلك فلاستعداد الطبيعى للغضب ناتج عن تركيب البدن . فمن كانت مرارته ودمه حارين ، كان معرضاً للغضب . ومن لم يكن حار المرارة ، أى كان بارداً كما يقال ، كان أقل تعرضاً للغضب . والغضب فى الكائن الحى يأتى من المزاج ، لا من حكمه على ضرر سيلحق به . فهذه الأمور كلها تدعونا الى الاعتقاد بأن الغضب يرد الى البدن والى مبدأ الكائن العضوى . وانا لثرى المرضى أسرع غضباً من الأصحاء ، والصائمين من الآكلين . أليس معنى ذلك اذن أن الغضب فى الجسم

الحى ، وأن مبدأه فيه ؟ ان المرارة والدم يحييان الجسم على نحو ما ليولدا
 انفعالات الغضب . وعلى ذلك ، فما يكاد الجسم العضوى يتألم ، حتى
 يثور الدم والمرارة فى الحال . ولكن عندئذ يأتى الادراك الحسى ، فتربط
 النفس صورة معينة بالحالة العضوية ، وتترزع الى مهاجمة ما يبعث الألم .
 وقد يأتى الغضب ، فضلا عن ذلك من أعلى : فترى النفس ، باستخدام
 تفكيرها ، ظلماً وقع ، وعندئذ يملكها غضب ليس فى الجسم . وقد تتخذ
 من الغضب الذى يرمى الى محاربة ما يقف فى سبيل ارادتها ، حليفاً لها
 فى الصراع . واذن فهناك من جهة ثورة للغضب تنشأ مستقلة عن العقل ،
 ثم تجذب التفكير بتوسط القوة المخيلة . وهناك من جهة أخرى غضب
 يبدأ بالتفكير وينتهى بالانفعال الجسمى الذى يرتبط به طبيعياً . وهذان
 النوعان من الغضب ناشئان عن القوة الغازية والمولدة التى ينشأ عنها كائن
 عضوى قادر على ادراك اللذة والألم . وبفضل الصفراء المرة التى ينتجها
 الغضب ، وتأثر النفس من هذه الصفراء ، يستشعر المرء انفعال الثورة
 والغضب ، وكذلك بفضل الجهد الذى يبذله المرء للاساعة الى من أساء
 اليه ، ومعاملة الآخرين بالمثل . والدليل على أن الغضب من نفس طبيعة
 الأثر الآخر للنفس (أى الرغبة) هو أن أولئك الذين يقل حرصهم على
 لذات البدن ، أو الذين يحترقونها كلية ، أقل تعرضاً للغضب ، ولكل
 الانفعالات التى لا تنشأ عن العقل .

وليس لنا أن ندهش حين نرى الأشجار قد عدت ملكة الغضب ،
 رغم أن لديها القوة الغازية . اذ ليس للأشجار دم ولا مرارة . فإذا
 تدخلت هذه السوائل وحدها دون الاحساس ، لما نتج الأ نوع من
 الفوران والسورة . أما اذا تدخل الادراك ، فانا نوجه كل طاقتنا نحو
 الشيء الضار لنحمى أنفسنا منه .

– غير أن الجزء غير العاقل من النفس ينقسم الى رغبة وجزء
 غضبى : فان كانت الرغبة فى القوة الغازية ، وان كان الجزء الغضبى أثراً

من آثار تلك القوة في الدم وفي المرارة أو في كليهما معاً ، فإن ذلك لا يكون تقسيماً صحيحاً ، لأن أحد هذين الحدين سابق على الآخر .

- ولكن من الممكن أن يكون الاثنان لاحقين لحد واحد ، وأن ينطبق التقسيم على اثنين مستمدين من حد واحد . فالواقع أن التقسيم الى زغبة وغضب ينصب على الانفعالات في ذاتها ، لا على الماهية التي تأتي منها . وهذه الماهية ، اذا نظر اليها في ذاتها ، لم تكن ميلاً ، وانما هي تكمل الميل حين تقترن بالنشاط الصادر عنه .

فليس من الممتع اذن أن تقول ان أثر النفس الذي تحول الى غضب انما يتخذ من القلب مقراً ، فلنسا عندئذ نقول ان النفس هي التي في القلب ، وانما المركز الذي يبدأ منه دم الجسم العضوى .

٢٩ - ما دام الجسم (في علاقته) يشبه شيئاً ساخناً ، لا شيئاً مضاً ، فلم لا يحتفظ بشيء من الحياة حين تفارقه النفس العاقلة ؟

- انه يحتفظ منها بالقليل ، غير أن هذا القليل سرعان ما يتبدد ، مثلما ينقذ الشيء حرارته سريعاً اذا ما أبعده عن النار . ودليل ذلك أن الشعر ينمو والأظافر تطول في الجثث ، وأن الحيوانات التي تقطع أطرافها تستمر في الحركة . فتلك كلها مظاهر لاستمرار الحياة في البقاء . ولكن حتى لو كانت (النفس الغازية) تفارق البدن مع (النفس العاقلة) ، فليس معنى ذلك أنهما لا يختلفان . فعندما تغيب الشمس لا يختفي معها الضوء المصاحب لها والمرتبط بها فحسب ، بل يختفي أيضاً الضوء الذي يصدر منها الى الأشياء التي تضاء بطريق غير مباشر ، والذي ليس هو هذه الأشياء .

- فهل يغيب ذلك الضوء معها ، أم يتلاشى تماماً ؟

- هذا السؤال يجب أن يوجه بصدد الضوء ، وكذلك بصدد الحياة التي هي في رأينا صفة للجسم الحى . فمن الواضح أنه لا شيء

يتبقى من الضوء في الأجسام المنارة • والسؤال هو عما اذا كان هذا الضوء يعود الى مصدره أم أنه يتلاشى فحسب ؟ وكيف يتلاشى ان كان من قبل شيئاً حقيقياً بالفعل ؟ ولكن ماذا كانت حقيقته ؟ ذلك بأن ما يسمى باللون ينتمى الى نفس الأجسام التي يصدر عنها الضوء • ومع ذلك ، فان هذه الأجسام اذا فئت ، أو اذا سرى عليها التغير ، فان لونها يزول ، ولن يسأل أحد أين يذهب لون النار اذا ما أخمدت ، مثلما لا يسأل أحد عن مكان شكل جسم قد اختفى •

- ومع ذلك ، فالشكل حالة فحسب ، كحالة اليد المنبسطة أو المنقبضة ، أما اللون فهو أشبه بالحلاوة مثلاً • فما الذي يمنع من أن يفنى الجسم الحلو أو الجسم ذو الرائحة ، دون أن تفنى الحلاوة والرائحة ؟ ان في وسعهما أن ينتقلا الى جسم آخر ، دون أن ندركهما ، اذا كان من شأن الأجسام التي تلتقيهما ألا تؤثر صفاتها في حواسنا • وبالمثل ، فلم لا يستطيع الضوء الذي يصدر عن أجسام فئت ، أن يظل باقياً ، حتى بعد اختفاء الكل المتماك الناشئ عن اتحاد صفات هذه الأجسام كلها ؟ - ما لم نقل ان اللون الذي يرى يوجد اصطلاحاً ، وأنه ليست في الأشياء كفيات •

- ان معنى هذا الرأي هو أن الكفيات لا تفنى • والقول انها لا تنشأ عندما تكون الأجسام ، معناه أن ألوان الكائن الحي ليست ناتجة عن مبادئه البذرية ، كما في الطيور ذات الريش الملون مثلاً ، ومعناه أن تلك الألوان موجودة من قبل ، وأنها تجمعت فحسب ، أو أنها ان كانت قد نتجت فانما كان ذلك باستخدام الألوان الموجودة في الهواء ، وهو مليء بها ، وان كانت هذه الألوان كما تبدو لنا في الأجسام مختلفة تماماً عما هي عليه في الهواء •

ولكن ، لندع تلك الصعوبة التي عرضت لنا على هذا النحو ، ولنعد الى موضوعنا • فان كان الضوء يظل مرتبطاً بالأجسام طالما ظلت

موجودة ، ولا ينفصل عنها ، فما الذى يمنعه من أن يصاحب الجسم
المضىء فى اختفائه ، سواء فى ذلك الضوء الذى يلامسه ، والضوء
المنعكس الذى يوجد مرتبطاً بالأول ؟ ان هذا أمر ممكن ، رغم أننا
لا نرى الضوء يختفى ، مثلما لا نراه يأتى •

فماذا نقول اذن عن النفس ؟ هل تتبع القوى الثانوية القوى
الأولية ، وهل يتبع اللاحق السابق بوجه عام ؟ أم أن فى وسع كل قوة
أن تقوم بذاتها ، اذا انقطعت كل صلة لها بالقوى السابقة عليها ؟ أم أنه
يستحيل على أى جزء من النفس أن يكون منفصلاً ؟ أتكون كلها نفساً
واحدة وكثيرة فى الوقت ذاته ، وبأى معنى ؟ سنبحث هذه المسائل فى
موضع آخر • ولكن لتسائل هنا : ما هو ذلك الأثر من النفس الذى
ظل باقياً فى البدن بعد الموت ؟ أهو نفس ؟ لو كان نفساً للقى مصير
النفس ذاتها ، ما دام لا يملك عنها انفصاماً • أهو حياة مرتبطة بالبدن ؟
عندئذ يعترضنا نفس السؤال الذى اعترضنا منذ قليل بصدد صورة
الضوء • وعلينا أن نتساءل أيضاً عما اذا كان فى وسع الحياة أن توجد
دون النفس ، أم أنها لا توجد الا اذا كانت النفس وفعالها يقرب
الجسم •

٣٠ - بينا أن الذاكرة لا تفيد النجوم ، وجعلنا للنجوم من جهة
أخرى حواساً ، هى حاسة السمع والبصر ، وقلنا انها تستمع الى الدعوات
التي تتوجه بها الى الشمس ، والتي يتوجه بها غيرنا الى الكواكب ،
معتقدين اعتقاداً راسخاً بأن كثيراً من الأعمال تتم بواسطة الكواكب
وبفضلها ، وأنها من الرحمة بحيث تعيننا لا فى أفعالنا العادية فحسب ، بل
فى أعمالنا الظالمة كذلك • تلك كلها مسائل تثار أمامنا ويتحتم علينا أن
نبحثها • وانا لنعرف جيداً تلك الاشكالات العديدة التي يثيرها أولئك
الذين لا يقبلون القول ان الآلهة تعين على أفعال غير صالحة ، أو تقوم
بها ، وخاصة اذا ما نسبنا اليها أنها تعيننا فى أهوائنا وفى مبادئنا • لهذا

سنبحث هذه المسائل ، وان كان بحثنا يهدف خاصة الى حل المشكلة التي
أثيرت منذ البداية ، وهي مشكلة ذاكرة الآلهة .

من الواضح انه كانت الآلهة لا تلبى دعواتنا مباشرة ، بل بعد
مضى وقت ، غالباً ما يكون طويلاً ، فمعنى ذلك أنها تذكر دعوات
الناس . وذلك مثلاً هو الأمر بالنسبة الى الحير التي وهبتها « ديمتر »
و « هستيا » (١) الى الناس - ما لم نقل ان الأرض وحدها هي التي
تهب الناس هذه الحيرات . فعلينا اذن أن نحاول ايضاح أمرين : أولهما
بأى معنى نعزو الى النجوم وظيفة التذكر - وتلك الصعوبة لا تقوم الا
بالنسبة اليها ، لا بالنسبة الى رأى العامة الذين لا يرون ما يمنع مطلقاً
من أن تنسب اليها ذاكرة . وثانيهما أن ننظر فى أمر تلك الأفعال
الغريبة التي تنسب اليها ، اذ أنه من واجب الفلسفة أن تدفع عن آلهة
السماء تلك الاتهامات التي توجه اليها . فان شئنا أن نصدق القائلين بأن
الممكن أن تتأثر السماء بسحر رجال ذوى جرأة وشجاعة ، فنحن نعد
سيتمد هذا الاتهام حتى يشمل الكون بأسره . وسنبحث أيضاً ما يقال
عن الخدمات التي يمكن أن يسخر الجن لأدائها ، الا اذا كنا قد وجدنا
لتلك المسألة الأخيرة حلاً مع المسائل السابقة .

٣١ - اذا تأملنا فى نظرة شاملة ، كل الأفعال والانفعالات التي
تنتج فى الكون لوجدنا أنها تنقسم الى طبيعية وصناعية . أما الطبيعية
فتنقسم الى تلك التي تنتقل من الكل الى الأجزاء ، أو من الأجزاء الى
الكل ، أو من الأجزاء الى الأجزاء . وأما الأفعال التي تنتج بالصناعة ،
فهي أولاً تلك التي تبدأ بالصناعة وتنتهى الى صنع شيء ، ثم تلك التي
تستخدم قوى الطبيعة لتنتج أفعالاً طبيعية أو لتؤثر فيها .

فالأفعال الطبيعية التي تنتقل من الكل الى الأجزاء هي أفعال الكون،
ومن أمثلتها الأثار التي تطرأ على العالم وعلى أجزائه نتيجة لحركته .

(١) ديمتر وهستيا هما الالهتان اللتان يرمزان دائماً الى نفس الأرض عند اقلوطين
(انظر الملحق الخاص بالاساطير) .

فدورة السماء حين تتم تتحكم في أحوالها الخاصة وأحوال الدورات
الجزئية . وتلك الحركة تتحكم في النجوم الداخلة في نطاق هذه
الدورة ، وتتحكم كذلك في الأشياء الأرضية عن طريق ما تهبها أياها .
أما الانفعالات والأفعال الطبيعية التي تنتقل من الأجزاء الى الأجزاء
فيعرفها الجميع ، ومن أمثلتها علاقات الشمس ببقية النجوم ، وتأثيرها
عليها ، وعلى الأشياء الأرضية ، وعلى الموجودات الكائنة في العناصر
الأخرى . ومن أمثلتها ، بجانب تأثير الشمس ، تأثير الكواكب والأشياء
الأرضية . وسنبحث كلا من هذه المسائل (١) .

ومن الصناعات ، كالعمارة وما شابهها ، ما ينتهي عند تمام صنع
الشيء . أما الطب والزراعة ، والصناعات العملية ، فتعين الطبيعة على
اتمام أعمالها الطبيعية . والبلاغة والموسيقى والفنون الجميلة تغير من
الناس ، بأن تجعلهم خيراً أو شراً مما كانوا . وينبغي علينا أن نتبين عدد
هذه الفنون ومدى قدرتها ، وأن نبحث بقدر ما في وسعنا في الغرض
منها ، طالما كان ذلك البحث متعلقاً بموضوعنا .

من الواضح أن حركة السماء الدائرية فعالة . وهي تجدد لنفسها
اتجاهاتها الخاصة ، ثم تحدد اتجاهات النجوم التي تجذب إليها .
ولا جدال في أنها تؤثر أيضاً على الأشياء الأرضية ، لا في تغييرها
للأجسام فحسب ، بل للنفوس أيضاً . وعلى ذلك فكل جزء من السماء
يؤثر في الأشياء الأرضية ، وفي الأشياء الدنيا بوجه عام - وهذا كله
واضح لأسباب عدة . فهل تؤثر الأشياء الدنيا بدورها في الأشياء العليا ؟
سنرى ذلك فيما بعد . وسنفترض مؤقتاً صحة الآراء التي يسلم بها
المجموع طالما أنها تبدو لنا سليمة .

(١) يلاحظ هنا أنه لم يتحدث عن القسم الثالث من تصنيفه ، الذي ذكره في
مستهل الفصل ، وهو الأفعال الطبيعية التي تنتقل من الأجزاء الى الكل . وقد أشار
الى تأثيرنا نحن بوصفنا أجزاء ، على الكون ، في مستهل الفصل ٤٥ من هذا المقال .

وعلينا أن نحاول أولاً توضيح طريقة فعل الكواكب . فهذا الفعل ليس راجعاً الى البارد أو الحار ، وكل الكيفيات المسماة بالكيفيات الأولى فحسب . كما أنه ليس فعل الكيفيات الناتج عن امتزاجها . فالشمس لا تفعل كل ما تفعل بحرارتهما ، ولا نجم آخر بالبرودة - اذ كيف توجد البرودة في السماء ، التي هي جسم ملتهب؟ ولا يفعل نجم غيره بنار رطبة، بل ان هذا لا يفسر الفروق بين الأشياء الناتجة. وهناك ظواهر كثيرة لا ترد الى هذه العلة . وقد يقال ان الفروق في الطباع تأتي من فروق الأمزجة المادية ، وتلك تأتي من سيادة الحار والبارد في النجم الذي يتجها . فاذا سلمنا بذلك فكيف نرد الحسد والغيرة والحداغ الى هذه الأسباب ؟ بل لو أمكن ردها اليها ، فكيف نفسر بها الحظ الحسن والسيء والثروة أو الفقر ، وكرم الأصل أو كشف كنز ؟ ان في وسعنا ذكر أمثلة تؤدي بنا بعيداً جداً عن الاقتصار على الكيفيات الجسمية التي تهبطها العناصر لأبدان الموجودات الحية ونفوسها .

وليس علينا ، كذلك ، أن نعزو الى قرار ارادى واع ، أو الى استدالات يقوم بها الكون أو النجوم ، تلك الحوادث التي تطرأ على الموجودات الكامنة في موضع منها . فمن المحال أن نسلم بأن تلك الموجودات العليا تقضى بأن يصبح أناس معينون لصوصاً ، وغيرهم تجار رقيق ، أو نافي جدران أو متهكى حرقات ، وأن يغدو غيرهم جنباء مخشين ، وضيعين في سلوكهم وفي أهوائهم . فما من اله ، بل ما من رجل متوسطة الفضيلة ، بل ما من انسان قط يسلك على هذا النحو ، ويتسبب في خلق هذه الشرور التي لن يعود عليه منها أدنى نفع .

٣٢ - واذن فلن نسب الى علة جسمية ولا الى قرار ارادى تلك التأثيرات السماوية التي تقع علينا وعلى بقية الموجودات الحية ، وعلى الأشياء الأرضية بوجه عام . فأية علة تبقى ويمكننا قبولها ؟

ان هذا الكون كائن حي واحد يشتمل في ذاته على كل حياة ،

وله نفس واحدة تسرى في كل أجزائه ، بقدر ما تعد الكائنات الموجودة فيه أجزاء . ثم ان كل كائن في المجال المحسوس بأسره جزء من العالم . وبقدر ما يكون لذلك الكائن جسم ، لا يكون الا جزءاً من العالم - أما من حيث أن له نفساً فهو جزء منه اذا كانت النفس تشارك في النفس الكونية . والموجودات التي لا تشارك الا في هذه النفس ليست سوى أجزاء من الكون ، أما الموجودات التي تشارك في نفس أخرى ، فتتميز من أجل ذلك بأنها ليست مجرد أجزاء من الكون . على أنها تتأثر بأفعال بقية الموجودات ، بقدر ما أن فيها جزءاً من الكون ، وبقدر ما هي تستمد من الكون عناصر من وجودها . واذن فهذا الكون كل متعاطف مع ذاته ، وأبعد أجزائه قريب منه ، مثلما أن الأظافر والقرون والأصابع في الكائن الحي قريبة من الأجزاء التي لا تلتصقها . فرغم وجود مسافة فاصلة بين الأجزاء ، ورغم أن المنطقة المتوسطة لا تتأثر ، فان كل جزء يخضع لتأثير الأجزاء التي لا تتجاوره . والأشياء المتشابهة التي لا تلتصق ، بل تفصل بينها مسافة ، تعاطف بفضل تشابهها . كما أن الأشياء تؤثر بعضها على بعض ، ويكون لها بالضرورة فعل من بعد ، دون أن يكون بينها اتصال مباشر . ولما كان الكون كائناً حياً واحداً ، فان أيأ من أجزائه لا يبعد عنه الى حد يفقد معه كل صلة به ، وذلك نتيجة للميل الى التعاطف الذي يجمع بين كل أجزاء الكائن الحي الواحد . فعندما يكون المنفعل شبيهاً بالفاعل ، فان التأثير الذي يتقبله لن يكون غريباً عن طبيعته . وعندما لا يكون شبيهاً به ، يكون الانفعال الذي يتلقاه غريباً عنه ، فلا يميل الى تقبله . فليس لنا أن ندهش اذن من أن يكون فعل شيء على شيء آخر ضاراً ، رغم أن الكون حي واحد ، اذ أن فاعلية الأعضاء فيما نحن ذاتنا قد تؤدي الى أن يضر عضو بفعل عضو آخر - ومن قبيح ذلك أن تدمر المرارة أو الغضب الناجم عنها أعضاء أخرى في الجسم أو تعزقها . ففي الكون مشابه للغضب والمرارة ، كما أن فيه مشابه لبقية أجزاء جسمنا . وكذلك الحال في النبات ، حيث تقف بعض الأجزاء حجر عثرة في وجه

البعض الآخر ، حتى ليصل الأمر بالنبات الى الذبول .

فهذا الكون ليس كائناً حياً واحداً فحسب ، بل انه لينطوى أيضاً على الكثرة . ويقدر ما هو واحد ، نجد كل الموجودات فيه يندمج في المجموع . ولكن بقدر ما هو كبير ، فان أجزاءه التي تتبارى فيما بينها ، غالباً ما يضر بعضها البعض نتيجة لما بينها من فروق . فلما كان كل جزء لا يرمى الا الى نفعه الخاص فانه يضر بقية الأجزاء . وهو يتغذى منها لأن له مع الباقيين أوجه شبه وأوجه اختلاف في نفس الوقت ، ولأنه يحاول بفرزته الطبيعية أن يحفظ نفسه : فيأخذ لذاته كل ما يمكنه أن يستحوذ عليه من الآخرين ، ويقضى على كل ما ينافي طبيعته ، لأنه يحب ذاته . وهو في أدائه دوره يفيد الموجودات التي يمكنها أن تستفيد من فعله ، ولكنه يقضى على تلك التي لا يمكنها تحمل اندفاع هذا الفعل ، أو يؤذيها ، كما نرى في النباتات التي يحرقها مس النار ، أو الحيوانات الصغيرة التي تصاب بضرر أو تهلك اذا ما وطئتها الكبيرة بأقدامها .

ففي مجموع مظاهر الكون والفساد هذه ، وفي تلك التغيرات الى أحسن أو الى أسوأ ، تكون حياة العالم الحي التي تمضي دون عائق ووفقاً للطبيعة . فليس في وسع كل موجود أن يعيش وكأنه منزل : فما دام كل موجود جزءاً ، فليست غايته في ذاته ، وانما في الكل الذي هو جزء منه . وما دامت أجزاء الكون مختلفة ، فهي لا تملك دائماً شروط حياتها الخاصة ، التي تندمج في الحياة الكونية . ولا يمكن أن يظل شيء ثابتاً على الدوام ، ان كان ينبغي على الكون أن يكون دائم الثبات ، ما دام نباته ودوامه في التوسع .

٣٣ - ولما كانت دورة السماء لا تمضي بخط عشوائي ، بل تسترشد بالعقل الذي يوجد في الكل الحي ، فمن الضروري أن يكون تمت انسجام بين ما يفعل وما ينفع ، ونظام في علاقة الأجزاء ببعضها ببعض . فلكل لحظة من لحظات الدورة الكونية غاية أشمل من غايات الأشياء

الحاضمة له • وهو فى ذلك أشبه براقصين عديدين تجميعهم رقصة واحدة • فى الرقصات التى تشهدا ، نلمس أثر عناصر تخرج عن الفرقة الراقصة ، كالمزامير وأصوات المطربين وبقية الآلات المشتركة معها ، وتغير هذه مع كل حركة من حركات الفرقة الراقصة • وتلك كلها أمور واضحة لا تحتاج الى بيان • ولكن لا يعادل ذلك سهولة أن نصف الدور الخاص الذى يقوم به الراقص حين يكون عليه أن يوفق بين حركاته تبعاً لكل شكل • فأعضاؤه تصاحب الرقصة وتشكل بها ، فينتشى أحد هذه الأعضاء ويمتد الآخر ، ويتحرك هذا ويسكن ذلك ، تبعاً للأشكال المختلفة • أى أن ارادة الراقص مركزة كلها فى هدف يتجاوزه • وجسمه يفعل تبعاً للرقص ، ويطيعه ويحققه كاملاً • ويستطيع الخير بأمور الرقص أن يذكر مقدماً أن فى هذا الشكل سيرتفع هذا العضو ، ويتشى ذلك ، وسيتوارى واحد ، وينخفض آخر • و ارادة الراقص تفضى عليه ألا يقوم بأية حركة مخالفة ، فهو اذ يجعل جسمه كله يرقص ، يجعل لكل جزء معين من جسمه بالضرورة موقفاً يساهم فى الرقص •

فبحركات هذا الراقص ينبغى أن نقارن حركات السماء • وعلى هذا النحو تنتج الأشياء السماوية الحوادث أو تنبىء بها • أو بالأحرى أن العالم بأسره يحرك - وهو يحيا حياته الكونية - أهم الأجزاء ، ويجعلها تغير موقعها دواماً • ونتيجة للعلاقات بين مواضع هذه الأجزاء ، و لاختلاف مواقعها ، تحدث التغيرات فى بقية الأجزاء ، كما هى الحال فى حركة الكائن الحى • أى أن كل حالة معينة فى الأشياء تتحدد تبعاً لهذه العلاقات والمواضع والأشكال • وليس معنى ذلك أن الموجودات التى تكون تلك الأشكال هى الفاعلة ، فان الفاعل الحقيقى هو الموجود الذى يفضى عليها هذه الأشكال • ومع ذلك ففعله ليس تغييراً لشيء مختلف عنه ، اذ لا فاعلية له على شيء مغاير له • فهو ذاته كل الأشياء التى خلقت : فتارة توجد فيه ، أى فى الكون الحى ، أشكال النجوم ، وتارة توجد فيه تلك

التغيرات التي تصاحب هذه الأشكال بالضرورة • فلهذه هذه الحركات
بفطرتها ، وتركيبه وتكوينه هما بالطبيعة على هذا النحو ، وهو بالضرورة
فاعل ومنفعل بالنسبة الى ذاته •

٣٤ - ولا شك أننا نسلم جزءاً منا الى تأثير الكون ، وأعني به ذلك
الجزء الذى ينتمى الى جسم الكون • ولما كنا لا نعتقد بأننا ننتمى كلنا اليه ،
فان هذا التأثير يقل • فتحسن فى ذلك أشبه بخدم حكماء يطيعون سادتهم
فى أمور عديدة ، ولكنهم يحتفظون بقدر من الحرية ، لهذا يوجه اليهم
سادتهم أوامر أقل شدة ، لأنهم ليسوا عبيداً ، ولأنهم لا يعيشون كلية من
أجل سادتهم •

وان تغيرات أشكال السماء لتأتى بالضرورة من تفاوت سرعة مسار
النجوم • ولكن لما كان هذا المسار خاضعاً لنظام عاقل ، فانه تنتج عنه
اختلافات فى أشكال الكائن الحى الكامل (أى الكون) • وفضلاً عن
ذلك فلما كانت حوادث العالم الأرضى تتم متعاطفة مع الأشياء السماوية
فمن الطبيعى أن تتساءل عما اذا كانت هذه الحوادث تتبع السماء بالاتفاق
معها فحسب ، أم أن للأشكال قوة فعالة ، وعما اذا كانت هذه القوة تنتمى
اليها من حيث هى أشكال فحسب ، أم لأنها أشكال النجوم • إذ أن نفس
الشكل اذا ما كان فى موجودات مختلفة ، لا يشيء بنفس النتائج أو
يسببها • فلكل من هذه الأشكال ، منظوراً اليه فى ذاته ، طبيعة متميزة •
ولو كان صحيحاً أن اتخاذ الأشياء شكلاً معيناً ، يعنى تلك الأشياء مضافاً
اليها ميل معين ، فمعنى ذلك أن اختلاف الموجودات التى تكون شكلاً
يؤدى الى اختلاف ذلك الشكل ، وان ظل - من حيث هو شكل فحسب
- كما هو • فان كان الأمر كذلك ، فانا لن ننسب الفاعلية الى الأشكال ،
وانما الى الأشياء التى تكونها • أم أن علينا أن ننسبها الى الاثنين معاً ؟
اذ أن النجوم ذاتها عندما تغير مواقعها ، تختلف الآثار الناتجة عنها ،
وكذلك الحال فى النجم الواحد اذا تغير موضعه •

ولكن ما هي قدرة هذه الأشكال ؟ أن تحدث أو أن تنبئ ؟ أم أن لها - بفضل اضافة تأثير أشكالها الى تأثيرها هي - قدرة مزدوجة على أن تحدث وتنبئ ، وأحياناً على أن تنبئ فحسب ؟ اننا بهذه الكلمات تنسب الى الأشكال تأثيراً ، والى الأشياء ذات الأشكال تأثيراً آخر ، مثلما نرى في حالة الرافض الذي تساهم يده وبقية أعضائه في الرقص من جهة ، كما تساهم الأشكال التي تكونها الأعضاء بدورها الى حد بعيد . ولنضيف الى ذلك ، ثالثاً ، ما هو مصاحب للحركة ، أعني أجزاء الأعضاء التي تساهم في الرقص ، وأجزاء تلك الأجزاء . ففي اليد مثلاً ينتج عن طريق التعاطف انقباض في العضلات وفي العروق .

٣٥ - فما هي اذن قدرة الأشكال ؟ علينا أن نعود الى هذه المسألة ونعالجها بمزيد من الوضوح . ففيم يختلف مثلث (النجوم) عن المثلث (المعتاد) ؟ ولم ينتج عن صلة هذا النجم بنجم آخر تأثير معين ؟ وتبعاً لأية قاعدة ، والى أي حد (يحدث هذا التأثير) ؟

فلنذكر أننا لا تنسب تلك الفاعلية الى أجسام النجوم ، ولا الى ارادتها : لا تنسبها الى أجسامها ، لأن النتائج الحادثة ليست مجرد أفعال جسمية - ولا تنسبها الى ارادتها ، اذ لا يجوز أن نقول عن آلهة انها تحدث بارادتها أموراً معينة .

ولنستعد هنا رأينا : ان العالم كائن حي واحد، لهذا كانت الضرورة اللازمة تحتم أن يكون في تعاطف مع ذاته . ومجرى حياته ، الذي يسير وفقاً للعقل ، هو دائماً في اتفاق مع ذاته . وليس في حياته تخبط أو اتفاق ، بل يسود هذه الحياة انسجام واحد . وأشكاله تتبع ترتيباً عقلياً . وكل جزء من أجزائه يسير في حركاته وفقاً لأعداد . فان سلمنا بهذا كان علينا أن نعترف بأن الحقيقة الحالية للكون هي الأشكال التي تتكون فيه ، وهي في نفس الوقت ، الأجزاء (أي النجوم) التي ترسم تلك الأشكال مع كل ما يستمد منها . هكذا يحيا العالم ، وتلك القوى تساهم

في حياته ، بنفس الطريقة التي استمدت بها حياتها من تأثير الفاعل الذي ينتج تبعاً لعلاقات ثابتة . وانا لنجد من جهة أن الأشكال هي العلاقات الثابتة داخل الكون الحى ، وهى أبعاده وتركيباته واتجاهاته التى تدير كلها وفقاً لنظام ثابت . ونجد من جهة أخرى أن الموجودات التى تفصل بينها هذه المسافات وتكون هذه الأشكال هى أعضاؤه المختلفة . وللكتائن الحى قوى تسلك بدون ارادته ، وهى تختلف فيما بينها من حيث هى أجزاء متعددة منه . أما ما يأتى عن الارادة فخراج عن تلك الأجزاء ، ولا يساهم جزئياً فى تكوين طبيعة هذا الكتائن الحى : إذ أن الكتائن الحى الواحد ليست له سوى ارادة واحدة ، بينما له قوى كثيرة لكل منها موضوع مختلف . ولكل الارادات التى يشتمل عليها الكون هدف واحد ، هو هدف الارادة الواحدة للكون ، بينما لا يحس بالشوق الا جزء منه نحو جزء آخر ، فيود الجزء أن يضم الجزء الآخر لأنه فى حاجة اليه . وان المرء لا يفضب الا من موجود يختلف عنه ، سبب له ألماء وفى النمو يكبر جزء على حساب جزء آخر . والتولد يحدث موجوداً مختلفاً عن المولد (١) . ولكن الكون ، الذى يحدث كل هذه الآثار فى أجزائه ، يبحث هو ذاته عن الخير ، أو على الأصح يتأمله . واذن فالارادة القوية التى تسمو على الأهواء تسعى أيضاً الى الخير وتتجه الى نفس هذه الارادة الكونية ، مثلما نرى أولئك الذين يخدمون غيرهم يؤدون كثيراً من الأفعال تلبية لأوامر سادتهم ، ومع ذلك فان الرغبة فى الخير تجعلهم يؤدون نفس الأفعال التى يؤديها سادتهم .

واذن ، فان كانت الشمس وبقية النجوم تؤثر على الأشياء الأرضية ، فعلينا أن نؤمن بأن الشمس - ان شئنا ان نقصر على التحدث عنها - تتأمل العقولات ، وتحدث كل ما تحدثه بنفس الطريقة التى تدفء بها الأرض ، وذلك بأن تنقل قدرا من النفس ، بفضل النفس الغازية

(١) كل هذه امثلة للامداف الجزئية التى تسمى الموجودات الفردية فى داخل الكون الى تحقيقها ، فى مقابل الهدف الواحد للكون .

المتكررة التي توجد فيها • وبالمثل تنقل بقية النجوم تأثيرها بنوع من الاشعاع ، ودون أن تعتمد ذلك • وأخيراً تنقل كل النجوم مجتمعة ، ومكونة شكلاً واحداً ، اتجاهات تتغير بتغير ذلك الشكل •

واذن فللأشكال فاعليتها بحق • وبقدر ما تكون الأشكال تكون الآثار – والواقع أن جزءاً من الأثر يأتي أيضاً من الأشياء التي تكون الأشكال ، فإذا اختلفت هذه الأشياء ، اختلف الأثر – فلم نخشى تأمل أشكال معينة ، دون أن يكون قد نالنا منها من قبل أى ضرر ؟ ولم لا نخشى أشكالاً أخرى ؟ ولم تخيف أشكال معينة بعض الناس ، وأشكال أخرى البعض الآخر ؟ ذلك لأن كلاً منهم يتأثر بأشكال مختلفة تعجز عن التأثير الا على الموجودات التي من طبيعتها أن تؤثر فيها : فهذا الشكل يلفت النظر ، وذلك لا يلفت اليه نظر أحد • وربما قيل ان جماله هو الذى يجذب – ولكن لم يحرك هذا الشيء الجميل مشاعر شخص ، وذلك الشيء الجميل مشاعر شخص آخر ، ان لم يكن لاختلاف الأشكال أثر ؟ وفضلاً عن ذلك ، فلم نقول ان الألوان تؤثر تأثيراً فعلياً ، ولا نقول ذلك عن الأشكال ؟ انه ليمتنع بوجه عام ، أن يكون للشيء وجود ، دون أن تنسب اليه قدرة ؛ فالموجود هو ما يمكنه أن يفعل أو أن يفعل • وعلينا أن ننسب الى بعض الموجودات الفعل وحده ، والى البعض الآخر الفعل والأنفعال •

ولكن للأشياء قدرات أخرى غير قدرات أشكالها • ففي الأرض ذاتها قدرات كثيرة لا تصدر عن الحار والبارد • وللكائنات التي وهبت صفات متباينة ، وتلفت صورها من المبادئ البذرية ، نصيب من قدرة الطبيعة : ومن قبيلها الأحجار والنباتات التي تحدث آثاراً عجيبة •

٣٦ – والكون عظيم التنوع : ففيه كل المبادئ البذرية ، مع كثرة لامتناهية من القوى • ففي الانسان ترى للعين قوتها ، ولكل عظمة قوتها : فلكل من عظام اليد والأصابع أو الأرجل قوة مختلفة • وليس

تمت جزء ليس له أثره الخاص وقوته ، التي يختص بها وحده . ولكننا
نجهل ذلك لأننا لم نطلع عليه . وما يصحح على الانسان يصح بالأحرى
على الكون - ونقول بالأحرى لأن قوى جسمنا ليست سوى آثار من قوى
الكون . ففي الكون اذن قوى متعددة عجيبة لا حصر لها ، وكذلك الأمر
في النجوم التي تعبر السماء .

وليس الكون شيئاً بيت لا روح فيه ، أعني بيتاً ضخمًا رجباً
مصنوعاً من أنواع من المواد يسهل حصرها ، ومن أحجار وأخشاب
وغيرها ان شئت - بل لا بد أن يكون عالماً منظماً . ولا بد أن يكون
موجوداً بيقظاً ، وأن يعيش كل ما فيه على مثاله ، ولا يمكن أن يوجد
شيء لا يكون فيه .

وعلى هذا النحو يحل هذا الأشكال ، وهو : كيف يمكن أن توجد
في موجود ذي نفس أشياء بلا نفس ؟ ان حجة موجه هذا الاعتراض
تقوم على أن كل ما في الكون يحيا على نحو معين . ونحن نقول ان الشيء
لا يحيا ان لم يتلق من الكون حركة يمكن أن تدركها حواسنا . ولكن
لكل حياته التي لا ندركها . فالوجود الذي تدرك حواسنا حياته مكون
من موجودات تحيا دون أن ندركها ، ولكن قواها العجيبة تؤثر في حياة
الكائن الحي المركب . وما كان في وسع الانسان أن يتلقى مؤثرات على
هذا القدر من التباين ، ان كانت حركته ناتجة عن قوى باطنة خلت تماماً
من كل نفس . كذلك ما كان الكون ليحيا كما يحيا ، لو لم يكن ما يوجد
فيه حياته الخاصة . غير أن هذا لا يتضمن بالضرورة أنه له ارادة واعية ،
فهو أيضاً يفعل دون أن تكون به حاجة الى الارادة ، اذ أنه من ذلك
النوع من الموجودات الذي يسبق الارادة . لهذا كانت هناك أشياء عديدة
خاضعة لقواه .

٣٧ - لا يمكن أن ينتزع شيء من الكون . ومهما بلغ علم المرء ،
فانه سيعجز عن أن يفسر فعل النار وما شابهها من الأجسام الفعالة ان لم

ينسب فاعليتها الى كونها موجودة في الكون • ومثل هذا يجب أن يقال عن كل الأجسام المألوفة • والشائع أننا لا نبحث ولا نثير اشكالات في الأمور التي اعتدناها ، وأتينا لا نحار الا اذا تأملنا الآثار غير المألوفة ، فنعجز عن تفسير الطريقة التي تحدث بها ، وبهذا يكون غير المألوف هو الذي يثير دهشتنا • ولكن الواقع أن أكثر الأمور شيوعاً بيننا يجلب لنا الدهشة والاستغراب ان رويت لنا الطريقة التي يسير عليها دون أن تكون لنا بها خبرة •

وعلينا أن نقول ان كل كائن له ، من دون العقل ، قوة فعالة ، لأنه شكل وركب في الكون ، ولأن له قدرأ من النفس يأتيه من الكون الحي • وهو متضمن في الكون ، يكون جزءاً منه ، اذ أن كل ما في الكون هو جزء منه ، ولكن لبعض الموجودات قوة أكثر فاعلية من البعض الآخر • فالأشياء الأرضية أقل قوة من الأشياء السماوية ، التي وهبت طبيعة أقل غموضاً • والقوى تحدث آثاراً عديدة ، ولكن لا عن طريق ارادة الموجودات التي تبدو تلك الآثار صادرة عنها ، اذ أن من الممكن أن تتمثل هذه القوى حيث لا يكون ثمت ارادة ، ودون أن يكون هناك تفكير فيما تعطيه القوة من ذاتها الى آثارها ، حتى لو صدر عنها شيء من النفس • اذ أن الحيوان يمكن أن يولد حيوانات أخرى ، دون أن يكون قد تعمد ذلك ، ودون أن ينقص نتيجة لتوليدته ، بل دون أن يكون شاعراً به • ولو كانت له ارادة فلن تكون الارادة هي التي تسلك في هذه الحالة ، وبالأحرى يصح ذلك لو لم تكن للحيوان ارادة ولا شعور •

٣٨ - ان الآثار التي تصدر عن السماء دون أن يكون أى جزء آخر من الكون الحي قد دفعها الى العمل ، أعنى الآثار العامة التي تصدر عنها ، وكذلك ما يأتي عنها عند ما تكون قد استشيرت اما بمجرد صلاة ، أو بابتهاش ينشد تبعاً لأصول الفن - كل هذه الآثار لا يجب أن تنسب الى واحد من الموجودات العلوية فيحسب ، بل الى اجتماعها كلها في نسق واحد •

ويجب أن يعزى كل ما يفيد الحياة أو يجلب نفعاً ما الى عطايا (النجوم) التي تمتد من أكبر الأجزاء الى أصغرها . فان قيل ان لها أحياناً تأثيراً سيئاً على توالد الحيوانات ، فذلك لأن الذات عاجزة عن تلقي الخير الذي يعطى لها : اذ أن الحيوان لا يولد فحسب ، بل يولد من أجل غاية معينة ، وفي ظروف خاصة ، كما أن للذات التي تقبل وتستقبل تأثير السماء طبيعتها المحددة . ولاختلاط المؤثرات أثره الكبير ، حتى لو كان كل نجم يقدم الى الحياة شيئاً نافماً . وقد تحدث حالة لا يعود فيها نافماً ما هو نافع بطبيعته . والنظام الكوني لا يهب كل موجود ما يريد دائماً وأخيراً فتحن ذاتنا نضيف أشياء عديدة الى هذه العطايا الطبيعية .

ويرغم هذه الحدود ، فكل الأشياء تتلاءم ، وكلها تتوافق على نحو يدعو الى الاعجاب . وهي تصدر بعضها عن البعض ، وان كانت تأتي أيضاً من أضعافها ، اذ أنها كلها تنتمي الى موجود واحد . فان كان في الموجودات المتولدة عيب ، فذلك يعني أن الموجودات لم تصل الى كمال صورتها لأن الصورة لم تغلب على المادة ؛ فهي مثلاً تقتصر الى ذلك الجمال في الجنس الذي يؤدي الحرمان منه الى وقوعها في القبح .

وهكذا تنتج أشياء معلومة عن الموجودات العلوية ، وغيرها مستمد من طبيعة الذات ، وغيرها تضيفها الموجودات الى ذاتها . ولما كانت كل الحوادث متحدة النظام ، وتتجه نحو الوحدة ، فكلها تنبئ بها علامات . ولا شك في أن الفضيلة لا يعلو عليها شيء ، ولكنها تدخل أفعالها في مجرى الكون ، لأن الأشياء المحسوسة تعتمد على العقولات ، وعلى الأشياء الموجودة في عالمنا ، والتي تفوقها ألوهية ، وبالأجمال ، لأن المحسوس يشارك في العقول .

٣٩ - واذن فحوادث الكون لا تعتمد على مبادئ بذرية ، بل على مبادئ أشمل تنتمي الى موجودات سابقة على المبادئ البذرية . اذ أنا

لا نجد في المبادئ البذرية علة الحوادث التي تكون مضادة لتلك المبادئ ذاتها ، ولا علة الأمور التي تصدر عن المبادئ وتشارك في الكون ، ولا علة الأفعال التي تؤثر بها الموجودات المتولدة بعضها على بعض • وان المبدأ العاقل في الكون لأشبه بعقل يصفى النظام والقانون على مدينة ، ويعلم مقدماً أفعال المواطنين ونواياهم • وهد يدبر كل ذلك بأن يقننه ، ويعلم كيف يجمع بالقوانين أهواء المواطنين وأفعالهم ، وما يرتبط بها من شرف أو عار ، بحيث يسير كل ما في المدينة على وفاق من تلقاء ذاته • والحوادث تنبئ بها علامات ، دون أن يكون الانبء أول هدف للطبيعة ؛ وانما ينجم عن مجرى الحوادث أن يبشر بعضها بالبعض الآخر. ذلك لأن الكون واحد ، ولأن الحوادث هي حوادث كون واحد ، ولأن كلا من الحوادث يعرفه الآخر : العلة يعرفها المعلول ، والتالى يعرفه المقدم ، والمركب يعرفه أحد عناصره ، وذلك بفضل اتحاد ذلك العنصر بالباقيين •

فان كنا على حق فيما قلنا ، لحلت هذه الصعوبات ، وبخاصة تلك التي كانت تنسب الى الآلهة شرور الكون : فارادة الآلهة ليست علة هذه الشرور قط • وكل ما يأتي من أعلى انما هو نتيجة ضرورة طبيعية تجعل الأشياء في صلة بعضها ببعض ، تبعاً لنتائج الحياة الكونية • ثم ان الموجودات تصيف كثيراً من ذاتها الى ما يأتيها من أعلى • وفضلا عن ذلك ، فان تمت تأثيرات نجمية اذا ما نظر اليها في ذاتها لم تكن سيئة ، ولكنها تنتج باختلاطها نتيجة مختلفة كل الاختلاف • وعلاوة على ذلك ، فكل موجود يحيا لا من أجل ذاته ، بل من أجل الكون • وأخيراً فقد تتلقى الذات أثراً وتتفعل على نحو مختلف عما تلقته ، فلا تستطيع التحكم في الهبة التي نالتها (١) •

(١) في الفقرة الاخيرة تلخيص لكل الحجج التي اراد بها افلوطين أن ينفي الشر عن الارادة الواعية للنجوم أي الموجودات الالهية ، أي انها تلخيص لكل ماورد بهد الفصل ٢٠ من هذا المقال ، الذي اثرت فيه مسألة علاقة الشر بالنجوم لأول مرة •

٤٠ - ولكن كيف تفسر رقى السحر ؟ بالتعاطف . فهناك بالطبيعة تحاب بين الأشياء المتشابهة ، وتنافر بين الأشياء اللامتشابهة . ثم ان هناك عدداً كبيراً من القوى المتنوعة التي تتضافر من أجل وحدة الكون . ومن هنا كنا نرى من مظاهر التجاذب والرقى ما يحدث دون ممارسة أى سحر . والسحر الحقيقى انما هو « التحاب والتنافر » الموجودان فى الكون . ذلك هو أول السحرة الذى يعرفه الناس جيداً ويستخدمون سوائله وتعاوينه بعضها نحو البعض الآخر . وانما أمكن أن يقوم فن بث الحب بالسحر لأن من طبيعة الأشياء أن تحب ، ولأن كل ما يؤدي الى الحب يجذب الواحد منها نحو الآخر . وما عمل الساحر الا أن يجمع باللماسة تلك الموجودات التي ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً طبيعياً من قبل ، والتي يحس كل منها نحو الآخر حباً غريزياً ، فهو يربط نفساً بنفس أخرى ، كما يصل المرء بين نباتين يبعد كل منهما عن الآخر . وللأشكال التي يستخدمها والاتجاهات التي يتخذها هو ذاته قدراتها الخاصة . فهو يجذب اليه تلك القدرات ويركزها فى ذاته دون غناء ، ولكن ذلك انما يكون ممكناً لأن الساحر ذاته داخل فى الوحدة الكونية وموجود من أجلها . فلو تصورنا الساحر غريباً عن الكون ، لما عادت هناك تعاويد ولا روابط سحرية تجذب تلك القوى وتهبط بها اليه . وهو انما يستطيع توجيهها لأنه لا يخرج بها عن مجالها الخاص ، ولأنه يعرف الوسائل التي ينقل بها بعض هذه القدرات الى أى شيء آخر فى داخل الكون الحى . وتلك الوسائل هي تعاويد وكلمات معينة واتجاهات خاصة فى القائم بالسحر ، وجاذبيتها أشبه بجاذبية الابتهالات وكلمات التوصل . وبهذه الوسائل تجذب النفس بطبيعتها . فتأثير السحر أشبه بتأثير الموسيقى التي لا تطرب ارادتنا ولا عقلنا ، وانما شهواتنا اللاعقلية ، والتي لا يدهشنا سحرها قط . ومع ذلك فالحب أيضاً يتولد عن سحر الموسيقى ، وان كنا لا نطلب الى الموسيقين شيئاً كهذا .

وعلى ذلك فليس لنا أن نعتقد بأن الدعوات بدورها تليى بواسطة ارادة واعية من الآلهة ، مثلما رأينا من قبل أن أولئك الذين تستحوذ عليهم التعاويذ لا يعرفونها . فعندما ترقى حية اسنانا ، فانه لا يفهم هذا التأثير ولا يحسه ، ولا يعرفه الا حين يكون قد انفعلى به ، أما النفس العليا فلا تتأثر مطلقاً . وعلى ذلك ، فعندما ندعو موجوداً ، يرد تأثير من ذلك الموجود الى من يدعوه أو الى موجود آخر ، ولكن الشمس أو النجم الذى ندعوه لا يدرك من ذلك الأمر شيئاً .

٤١ - والدعاء يحدث آثاره لأن جزءاً من الكون فى تعاطف مع جزء آخر ، كما هو الحال فى الوتر المشدود (فى عود) ، حيث يمتد التذبذب الآتى من أسفل الى أعلى . وغالباً ما يحدث أيضاً ، حين يتذبذب أحد الأوتار ، أن يستشعر الآخر تلك الذبذبة على نحو ما ، وذلك حينما يكونان متناغمين ومتوافقين . بل ان الذبذبة تنتقل من عود الى آخر - وهكذا نرى الى أى حد يذهب التعاطف . وفى الكون أيضاً استجمام واحد حتى ولو كان ينطوى على أضداد : إذ أنه ينطوى على أجزاء متشابهة متناغمة مثلما ينطوى على أضداد .

وعلى ذلك ، فكل ما يؤذى الناس ، كالنفسب الذى يجذب الى الكبد بالصفراء ، لم يحدث بقصد اينائهم . فلو حدث أثناء نقلنا ناراً الى مسكن أن آذينا شخصاً دون أن نكون قد اتوينا ذلك ، فان من تناول النار هو حقاً فاعل الحرق ، وهو الذى تسبب فيه بنقله النار من مكان الى آخر ، ولكن ذلك لم يحدث الا لأن الشيء الذى حمل عليه النار عاجز عن تلقيها .

٤٢ - ونتيجة ذلك أن النجوم ليست بحاجة الى ذاكرة - وما كان بختاً لكل هذه المسائل الا لنصل الى هذه النتيجة - ولا الى احساسات صادرة عن الأشياء . وليس فيها ، كما يظن البعض ، ارادة لتلبية دعواتنا . وسواء وجهنا دعاءنا أم لم نوجهه ، فهى تبعث الينا دائماً بتأثير

ما ، لأنها مثلنا أجزاء من كون واحد • وفيها قوى عديدة تمارس دون ارادة ، سواء أدفمت الى ذلك بوسائل صناعية أم لم تدفع - ذلك لأن الكون حتى واحد • والأجزاء ينفع بعضها البعض أو يضره بالطبيعة • وصناعة الأطباء أو السحرة تجبر جزءاً على أن يقدم الى الآخر بعض خصائصه الخاصة • والكون أيضاً ينقل شيئاً منه الى أجزائه ، سواء من تلقاء ذاته ، أو بأن يجذب هذا التأثير الى جزء من أجزائه الخاصة ، الذي له - تبعاً لذلك - نفس طبيعة الكون • ذلك لأن من يطلب هذا التأثير بدعواته ليس غريباً عن الكون •

وقد يكون صاحب الدعاء فاسداً ، وهذا أمر ليس لنا أن ندهش له • فالفسدون ينهلون الماء من الأنهار (التي ينهل منها غيرهم) ، والموجود الذي يعطى لا يعلم ما يعطيه : فهو يعطى فحسب؛ ومع ذلك فتلك الأوامر والمنح تأتي من طبيعة الكون • وعلى ذلك فلو أخذ الفاسد ما هو في متناول الجميع ، في حين كان يجب عليه ألا يفعل ذلك ، فان العقاب يتلو تبعاً لقانون ضرورى • فلا ينبغي اذن أن يقال ان الكون يفعل - أو ينبغي بالأحرى أن يكون جزؤه المدبر معصوماً من الانفعال ، وأن يطراً الانفعال على أجزائه (الحاضرة) • فالانفعال اذن يطراً على هذه الأجزاء ، ولكن لما كان أى شيء بالنسبة اليه غير مصاد لطبيعته فان ما يطراً عليه عندئذ لا يدعه يشعر بالانفعال (١) • والنجوم أيضاً ، وان كانت تستشعر تأثيرات ، من حيث هي أجزاء للكون ، فانها مع ذلك معصومة من الانفعال لأن ارادتها لا تتأثر ، ما دامت أجرامها وطبائعها لا يطراً عليها أى فساد ، ولأنها ان كانت تفعل عن طريق نفسها شيئاً من ذاتها ، فان ما يصدر عنها لا يدرك ، وان كانت تتلقى شيئاً ما ، فان ما تتلقاه يعلو على ادراكنا •

(١) لان شرط الانفعال ان يكون ناجما عن تأثير موجود غريب عن طبيعة المنفعل ، وليس في داخل الكون أى شيء غريب من طبيعته •

٤٣ - فهل للسحر أو الترياق على الحكيم أثر ؟ ان الحكيم في ذاته ، لا يخضع لتأثير السحر • ففعله لا يتقلب وأحكامه لا تتغير - ومع ذلك فهو يفعل بهذه النفس اللاعاقلة التي ترد اليه من الكون • أو بالأحرى أن هذه النفس هي التي تفعل فيه • ولكن أى ترياق يعجز عن أن يثير فيه الحب ، لأن الحب لا يتم الا اذا رضيت النفس العاقلة عن انفعال النفس اللاعاقلة • فاذا ما أثرت رقى سحرية على نفسه اللاعاقلة ، فانه يتخلص منها برقى مضادة • ولا يمكن أن تؤدي الأولى عنده الا الى الموت أو المرضي أو الآلام الجسمية (١) ، إذ أن الجزء الذي فيه من الكون يتلقى تأثير بقية الأجزاء وتأثير الكون ، أما هو ذاته ، فلا يعاني من ذلك ضرراً •

وليس مما هو مضاد للطبيعة ألا يعاني المرء التأثيرات السحرية مباشرة ، بل بعد مضي وقت معلوم •

بل ان الجن ذاتهم قد يفعلون بالجزء اللاعقل فيهم • وليس من المتع اطلاقاً أن نعزو اليهم الذاكرة والاحساس • فمن الممكن أن يسحرهم وأن تقودهم بوسائل طبيعية • والجن القرييون من مجال عالمنا الأرضي يمكنهم الاستماع الى نداءاتنا ، وتزداد قدرتهم على ذلك كلما قويت صلّتهم بهذا المجال • إذ أن كل موجود له صلة بموجود آخر يجذب اليه ، والموجود الذي هو على صلة به يجذبه ويدفعه • ولا يتخلص من السحر سوى الموجود الذي لا يتصل الا بذاته • ولذا كان كل فعل وكل حياة عملية خاضعة للسحر : إذ أننا لا تندفع الا نحو الأشياء التي تجذبنا • ومن هنا قال أفلاطون « ان الشعب اريخيوس ذى القلب الكبير محيا ساحراً » (٢) فما الذى يجذبنا الى الخارج ؟ انا نتجذب لا بوسائل

(١) اي ان الرقى التي يمكن أن تؤثر على الحكيم قد تضره فيما يتعلق بجسمه ، اما نفسه فلا تتأثر قط •

(٢) أفلاطون - محاوره «القياس الاولي» (١٣٣ ل) والعبارة الاصلية هنا «ان تشعب اريخيوس ذى القلب الكبير محيا ساحراً ، ولكن ينبغي عليك ان تراه على حقيقته »

سحرية ، وانما بالطبيعة ذاتها ، التي تتخدعنا وتربط الموجودات بعضها ببعض ، لا من حيث المحل ، بل بأن تقدم اليها كلها شرابها الساحر .

٤٤ - ان التأمل وحده هو الذى يعصم من السحر ، لأنه ما من شخص يقوم بالسحر بازاء ذاته : فهو واحد ، والموضوع الذى يتأمله هو ذاته . وعقله لا يزيغ : فهو يفعل ما يجب عليه فعله ، ويتم حياته ويؤدى رسالته الخاصة .

أما فى الحياة العملية ، فلا تكون حرية المرء ولا عقله هى مصدر سلوكه ، وانما يكون الجزء اللاعقل هو الذى يضع المبادئ ، والانفعالات هى التى تضع المقدمات . وأثر التجاذب واضح فى تربية الأبناء والحرص على الزواج ، وكل الملاذ التى تسحر الناس وتشبع رغباتهم . وكذلك الحال فى أفعالنا التى تتخلو من العقل ، سواء أكان ما أثارها هو الغضب أم الرغبة . فالمصالح السياسية وشهوة الرياسة يثيرها حب السيطرة الكامن فىنا ، والأفعال التى تتجنب بها ألماً يحركها الخوف ، وتلك التى تهدف الى زيادة ثروتنا تأتي من الرغبة . فاذا تصرفنا من أجل نفعنا ، ولارضاء حاجاتنا الطبيعية ، فواضح أن ذلك نتيجة لضغط الطبيعة التى تجعلنا تتعلق بالحياة .

- وقد يقال ان الأفعال حين تكون جميلة ، تنجو من السحر ، والا لما نجا منه التأمل ، الذى هو متعلق بأشياء جميلة .

- وجوابنا أننا اذا أدينا الأفعال التى نقول عنها انها جميلة لأنها ضرورية ، مع تأكيدنا أن الجمال الحقيقى شىء مخالف لذلك تماماً ، فعندئذ لا نكون واقعين تحت تأثير سحر ، اذ نعلم أنها ضرورية ، ولا تعود

= وفى هذا الموضوع كان سقراط ينصح القبياس بالآلات يتخدع بالشكل الظاهرى للشعب اريخيوس ، أى الاثينيين ، لانهم يفسدون الناس ، ولأن حقيقتهم غير ظاهرهم . ووجه الشبه فى هذا الموضوع هو المظهر الخادع الذى يؤدى الى نوع من السحر يخفى الحقيقة .

الحياة موجهة الى أسفل ونحو المادة ، الا بقدر ما يشاؤه حفظ الطبيعة البشرية ، والميل الى حفظها فى الآخرين وفى أنفسنا . ونتيجة لهذا الميل ، يبدو من المعقول ولا شك ألا تتخلى عن الحياة - وبهذا القدر وحده نكون خاضعين للسحر . ولكننا اذا أحينا الجمال الذى فى هذه الأفعال ، وحكمنا عليه بما نراه من آثار مضللة فى تلك الأفعال ، فعندئذ لا نعود نسعى الا الى جمال أقل قيمة ، وبهذا نكون خاضعين للسحر : فانصرفنا الى هذا الحق الظاهرى ، وانقيادنا له ، يعنى أننا قد خدعنا بما فيه من جاذبية .

فى هذا اذن يكون سحر الطبيعة : فطلب خير ليس فى حقيقته خيراً ، والانقياد لمظهره بشهوة غير عاقلة ، يعنى أن ينساق المرء دون وعى حيثما لا يود أن يذهب . وماذا يكون ذلك ، ان لم يكن سحراً ؟

واذن فلا يفلت من السحر الا ذلك الذى لا يتقاد لجاذبية الملكات الدنيا فى نفسه ، ويؤكد أنه لا شىء مما تدعوه تلك الملكات خيراً هو خير ، بل ان الخير الواحد هو ما يعرفه معرفة لا يأتيتها الخطأ ، دون أن يسعى اليه ، ما دام يملكه ، فلا ينجذب اليه البتة ، لأنه فيه .

٤٥ - من كل ما قلناه يتبين لنا بوضوح أن كلاً من أجزاء الكون يتضافر تبعاً لطبيعته وميوله ، مع الكل ، ويفعل وينفعل ، مثلما يتضافر كل جزء فى الكائن الحى تبعاً لطبيعته وتكوينه ، ويخدم المجموع فى المرتبة التى يستحقها ، والعمل الذى يصلح له . فكل جزء يعطى من ذاته ويتلقى من الآخرين كل ما يمكنه تلقيه ، ويحس بالكل احساساً باطنياً . وفضلاً عن ذلك ، فاذا كان كل جزء فى ذاته كائناً حياً ، فانه يؤدي وظائف الكائن الحى التى هى مختلفة عن وظائفه بوصفه جزءاً .

ومن الواضح أيضاً ، فيما يتعلق بنا ، أننا نمارس تأثيراً معيناً على الكون . فنحن لا نتلقى من بقية أجزائه كل ما يمكن أن يتقبله جسمنا فحسب ، بل اتنا بجانب ذلك ندخل الى الكون الجزء الآخر من طبيعتنا ،

وهو النفس • فنحن على اتصال مباشر بكل موجود خارجي عن طريق
العنصر الذي فينا من عين نوع ذلك الموجود • وهكذا تتصل عن طريق
نفوسنا وميولها ، أو على الأصح نكون على اتصال ، بسلسلة الموجودات
التي تليها في عالم الجن ، وبما يعلو على هؤلاء - وعلى هذا النحو لا نخفق
في ادراك طبيعتنا •

على أننا لسنا جميعاً نعطي وتأخذ نفس الأشياء • فكيف تنقل الى
موجود ما لا نملكه ، أعني مثلاً ، خيراً نكون قد عدناه ؟ ثم أننا لا نهب
ما نملكه الى موجود يعجز عن تلقيه • فالموجود الذي أثقلته الرذيلة ،
يتبدى على ما هو عليه ، ويندفع وفقاً للطبيعة ، نحو الشر الذي عدا كائناً
فيه • فإذا ما تحرر من الجسم ، انتقل بانجذاب طبيعي الى المجال الذي
يلام طبيعته • أما الخير ، فإن ما يأخذه ، وما يعطيه ، والمجال الذي ينتقل
اليه ، كل هذا يختلف كل الاختلاف ، ولكن كلا منهما ينجذب الى مجاله
بالطبيعة وكأنه مشدود نحو الجبال •

تلك هي القوة الحارقة والنظام البديع للكون • فكل شيء يتم فيه
في مسار صامت ، تبعاً للعدالة التي لا يفلت منها مخلوق • والشرير
لا يدري عن هذه العدالة شيئاً ، وإن كان ينقاد دون وعي الى المكان الذي
يجب أن يذهب اليه من الكون • أما الخير فيعرفها ، ويذهب حيث يجب
أن يذهب • وهو يعلم قبل رحيله أين ينبغي عليه أن يستقر ، ويتملكه
أمل قوى في أن مقره سيكون بجوار الآلهة •

ففي الكائن الحي ذى الحجم الضئيل ، لا تستشعر الأجزاء سوى
تغيرات طفيفة وتأثرات تعاطفية لا تكاد تحس • ومن المستحيل أن تكون
هذه الأجزاء ذاتها حية ، الا في البعض القليل منها • أما في الكون الحي
ذو الأبعاد الهائلة ، حيث لكل موجود مكان - في هذا الكون الذي
يحتوى على كائنات حية كثيرة ، لا بد أن توجد حركات وتغيرات ذات

أهمية كبرى • فنحن نرى الشمس والقمر. وبقية النجوم تغير مواضعها وتحرك في ترتيب منتظم ، فليس من المحال اذن أن تغير النفوس مواقعها، ولا تحتفظ دائماً بطابع واحد ، بل تتخذ مكانة تتفق وانفعالاتها وأفعالها • بعضها يتخذ من الكون مكاناً مناظراً للرأس في الجسم البشري ، وبعضها الآخر يتخذ منه مكاناً يناظر القدمين - اذ أن الكون ينطوي على درجات مختلفة من الخير والشر • والنفس التي لم تتخذ في عالمنا هذا أرفع مكانة، وان لم تكن قد اختارت فيه أسوأ مكانة ، تكون قد فارقت محلاً طاهراً ، وهكذا تتلقى المقر الذي آثرته • وعقوبات النفس أشبه بعلاج للأجزاء المريضة • فمع بعض هذه الأجزاء يستخدم الطيب أدوية ممسكة ، وبعضها الآخرة يتركه الطيب أو يقومه ، ليعيد الصحة الى الكائن العضوى ، واضعاً كل عضو حيث ينبغي أن يكون • وبالمثل يحتفظ الكون بصحته بأن يبدل هذا الجزء ، وينقل ذلك من الموضع الذى يكون فيه مريضاً ، ليضعه فى موضع آخر لا يتأبه فيه مرض •

المقال الخامس

في الإشكالات المتعلقة بالنفس (ج) في الإبصار

١ - أرجأنا من قبل البحث فيما اذا كان الابصار ممكناً دون وسط معترض كالهواء أو أى جسم من الأجسام الشفافة ، وعلينا الآن أن نبحت هذه المشكلة .

فلنا ان الابصار ، ككل حاسة أخرى ، يتم بتوسط جسم . فالنفس بدون الجسم تكون بأسرها في العالم العقول ، ولما لم يكن الاحساس ادراكاً للمعقولات ، بل ادراكاً للمحسوسات فحسب ، فلا بد أن تتصل فيه النفس مباشرة بالمحسوسات وتستخدم وسائط تشبهها لتدرك هذه المحسوسات فتعرفها أو تتأثر بها . لهذا كانت معرفة المحسوسات تتم بأعضاء بدنية . وبواسطة هذه الأعضاء التي ترتبط بها النفس وتستمر في الاتصال بها ، تتحد النفس بالمحسوسات على نحو ما ، عن طريق تبادل التأثير الذي يقوم بينها وبين هذه الأشياء .

فهل ينبغي أن يكون للعضو اتصال مباشر بالأشياء التي تدرك ؟ لسنا في حاجة قط الى أن تسأل هذا السؤال فيما يتعلق بالأشياء التي تعرف باللمس ، ولكننا هنا نتحدث عن الابصار - أما السمع ، فستتحدث عنه فيما بعد (١) - فهل لا بد في الابصار من وسط بين العين واللون ؟

من الممكن أن يوجد بالعرض وسط يؤثر في العضو ، دون أن يستخدم في الابصار . فالجسم الكثيف - كالطين مثلاً - يحول ، اذا

(١) انظر الفصل الخامس من هذا المقال .

توسط ، دون الابصار • ثم ان الابصار يزداد وضوحاً كلما كان الوسط أرق وألطف • فهل يمكننا عندئذ القول ان الوسط يعين على الابصار ؟ وان لم نقل ذلك ، فهل فى وسعنا أن نقول انه لا يعوقه ؟

ولكن قد يقال ان الوسائط التى تتحدث عنها هى بطبيعتها عوائق ، وأن الوسط هو أول ما يتلقى التأثير الحسى ويتقبل انطباعه ، ودليل ذلك أنه لو وجه شخص نظره الى لون من موضع مواجه لنا ، لراء مثلنا ، وما كان اللون ليصل الى كل منا لو لم يكن يؤثر فى الوسط •

وردنا على ذلك هو أنه ليس من الضرورى على الاطلاق أن يتأثر الوسط ، بل يكفى أن يستشعر التأثير العضو الذى من طبيعته استشعاره • أو أنه اذا تأثر الوسط ، فانما يكون ذلك بطريقة مختلفة تماما عن تلك التى يتأثر بها العضو • فالعشب الذى يوضع بين اليد وبين السمك الكهربى لا يحس نفس التأثير الذى تحس به اليد ، ومع ذلك ففي هذه الحالة أيضاً يقال انه لو لم يكن هناك عشب أو ألياف نباتية ، لما تأثرت يدى - وان يكن هذا أمراً مشكوكاً فيه ، اذ يقال ان الصيادين الذين تقع فى شباكهم سمكة كهربية يشعرون بمسها •

ويبدو أن علينا أن نسلم بأن هذه حالة مما يسمى بالتعاطف • فعندما يكون من طبيعة موجود أن يتقبل تأثير موجود آخر لأن له منه مشابه ، فان الوسط لا يتأثر ان لم يكن مشابهاً لهما ، أو هو على الأقل لا يتأثر على نفس النحو • ولكن ان كان الأمر كذلك فان الموجود الذى من طبيعته أن يتأثر بموجود آخر ، يزداد تأثيره قوة الى حد بعيد ان لم يكن ثمت وسط ، حتى لو كان من طبيعة هذا الوسط أن يتأثر •

٢ - لو كان قوام الابصار هو ضم الضوء المنبعث من العين الى الضوء الذى يقوم بينها وبين الشيء المحسوس ، فلا بد اذن من وسط هو هذا الضوء ، وذلك هو الوسط الذى يقتضيه فرض (أفلاطون) • ولكن ان كان هذا الشيء ، أى الجسم المضاء ، هو الفاعل الذى يحدث

تغيراً ، فما الذى يمنع من أن يصل هذا التغيير فى الحال الى العين ، دون
وسط معترض ، رغم أن هناك فى الظروف الحالية وسطاً أمام العينين
يتلقى التغيير ؟

فأما عن أولئك الذين يعدون النظرة شعاعاً مضيئاً يخرج عن
العين ، فليس فى وسعهم أن يستتجوا من ذلك ضرورة وجود وسط
معترض ، ما لم يخشوا أن يسقط الشعاع البصرى خلال سيره • غير أن
ذلك شعاع من الضوء ، والضوء ينتشر فى خط مستقيم • وأما أولئك
الذين يفسرون الابصار بمقاومة (الشيء للشعاع البصرى) فلا يمكنهم
الاستغناء عن وسط •

ويذكر أصحاب فكرة الصور أن الصور تعبر الحلاء : ففرضهم
يقتضى اذن مكاناً فارغاً ، حتى لا تتوقف الصور • وما دامت العقبات أقل
ما تكون حيث لا يكون ثمت وسط ، فان هذا الفرض لا يخالف رأينا •

وأخيراً فأولئك الذين يرون أن الابصار يتم بالتعاطف ، يقولون
ان القدرة على الابصار تقل حين يكون هناك وسط معترض ، اذ أن هذا
الوسط يعترض التعاطف ويعوقه ويضعفه • والنتيجة التى يجب أن
نتخلصها من تجانس الوسط (مع الموجودات التى فى تعاطف) هى
أن التعاطف يضعف اذا كان الوسط ذاته يفعل • فاذا حدث مثلاً أن
مسّت النار جسماً ذا سمك معين فالتهب ، فان أجزاءه الباطنة تتألم من
الاصابة بالنار أقل مما تألم السطح •

- ومع ذلك ، فاذا تعاطفت أجزاء الكائن الحى فيما بينها ، فهل
يقل تأثير بعضها ببعض حين يقوم بينها وسط ؟

- أجل سيقبل تأثيرها ويضعف ، وهذا أمر اقتضته الطبيعة • فالوسط
يمنع التأثير من أن يكون مفرطاً - ما لم يكن من شأن الانطباع المنتشر
ألا يتأثر به الوسط على الاطلاق •

- ولكن لا يوجد تعاطف الا بين أجزاء كائن حتى واحد • واذا كنا تتأثر متأثراً متعاطفاً مع الأشياء ، فما ذلك الا لأننا نحن وهذه الأشياء فى كون واحد ، ونكون أجزاء لكون واحد • ومن هنا فان احساسنا بشىء بعيد يحتم علينا الاعتراف بوسط بيننا وبينه •

- الواقع أنه لا بد من وجود وسط متصل ، لأن الكون بوصفه كائناً حياً واحداً لا بد أن يكون متصلاً • ولكن هذا الوسط انما يتأثر بالعرض ، والا للزم أن يتأثر كل شىء بكل شىء • على أن الواقع هو أن هناك أشياء معينة لا تتأثر الا بأشياء أخرى معينة ، فان كان الأمر كذلك لم يكن الوسط ضرورياً لها على الاطلاق •

ويقولون ان من الضرورى أن يوجد وسط فى حالة الابصار ذاته ، ولكننا نتساءل لم كان ذلك ضرورياً ؟ ان من الواضح أن ما يخترق الهواء لا يؤثر فيه - غالباً - الا بأن يشقه فحسب • فاذا سقط حجر مثلا ، فان الشىء الوحيد الذى يطراً على الهواء هو أن يعجز عن تحمل الحجر • وليس من المعقول أن يفسر هذا السقوط ، الذى هو أمر طبيعى ، بدفع الهواء الذى يميل الى الحلول محل الحجر (١) • ولو كان هذا صحيحاً لفسرنا به حركة النار الى أعلى ، وهو محال : اذ أن للنار حركة أسرع تمكنها من سبق الهواء الذى يقال انه يدفعها • فان قيل ان سرعة تلك الدفعة تزيد نتيجة لسرعة الحركة ، لكانت حركة النار حركة عرضية ، ولما كان هناك سبب يدعوها الى الصعود الى أعلى • ثم ان الأشجار تنمو الى أعلى من جذعها ، دون أن تتلقى دفعاً ، ونحن ذاتنا نشق الهواء حين نسير ، ولكننا لا نخضع لدفعه ، بل هو يقتصر على أن يملأ الفراغات التى تركها واحداً تلو الآخر • فان كان الهواء اذن يشق بواسطة أجسام متحركة دون أن يناله منها تأثير ، فما الذى يمنع من أن نسلم بأن الصور البصرية تمر من خلاله ، بل دون أن تشطره ؟ وفضلا عن ذلك ، فان

(١) اتجاه دفع الهواء فى هذا الغرض من أعلى الى اسفل •

كانت هذه لا تخترقه مثلما يخترق مجرى نهر ، فلم كان ينبغي أن يتأثر الهواء ؟ ولم لا يصل التأثير إلينا الا بتوسطه ، وبشرط أن يكون قد تأثر من قبل ؟ لو كان الاحساس يسبقه تغير في الهواء ، لما كنا نرى الشيء عند ما نولى أنظارنا شطره ، ولأحسنا بالهواء الموجود بقرب العين وحده ، مثلما يحدث في الاحساس بالحرارة ألا نحس النار حين تكون بعيدة ، بل نحس الهواء الساخن المجاور لأعضائنا . وبينما يتم هذا الاحساس بالتلامس ، لا نجد في الأشياء المرئية تلامساً . فالشيء لا يرى بأن يوضع على العين ، اذ أن الوسط لا بد أن يضاء ، لأن الهواء في ذاته معتم ، ولو لم يكن معتماً ، لما كانت به حاجة الى أن يضاء . غير أن الظلمة عقبة في سبيل الابصار لا بد أن يتغلب عليها النور . ولا شك أن المرء لا يرى الشيء وهو قريب من العين أكثر مما ينبغي ، لأن الشيء عندئذ يجلب معه ظل الهواء وظله هو .

٣ - ومن الأدلة الناصعة على أن صور الأشياء لا تنقل الى البصر بواسطة الهواء الذى تنتقل انطباعاته تدريجياً ، أنا نرى النار والنجوم بصورها في الليل وظلمته . ولن يقال هنا انها قد صدرت عنها صور وردت على العين ولمستها من خلال الظلمة . فلو صح هذا لما عادت هناك ظلمة ، ما دامت النار تضيء عندئذ هذه الصور . ثم أنه يحدث في الظلمة الحالكة ، حين تتوارى النجوم ولا تبعث نوراً ، أن يرى المرء نيران المنارات والصواري . فان قيل ، على عكس ما تشهد به الحواس ، ان تلك النيران تخترق الهواء ، لوجب أن تدرك الحاسة صورة غامضة في الهواء ، لا النار ذاتها ، التى تدرك بوضوح . فاذا كنا نرى بالفعل ما هو وراء الوسط المعتم ، فمعنى ذلك أن رؤيتنا تزداد وضوحاً حين لا يكون هناك وسط .

فان اعترض علينا بأن الابصار محال بدون وسط ، لكان جوابنا : انه محال بالفعل ، ولكن مبعث الاستحالة ليس عدم وجود وسط ، بل

هو أن تعاطف الكل الحى مع ذاته ، وتعاطف أجزائه كل منها مع الباقين ، هذا التعاطف يضيع عندئذ ، لأن شرطه هو الوحدة • وانه لمن الجلى أن الاحساس لا يتم الا لأن هذا الكون الحى يتعاطف مع ذاته – والا فكيف يتقبل شىء تأثير آخر ، وخاصة التأثير عن بعد ؟

ولا شك أنه مما يجدر بنا بحثه أن تساءل عما يحدث لو كان هناك عالم آخر ، وموجود حى آخر لا صلة له بعالمنا ، وما اذا كان من الممكن حين توضع عين على قبة السماء أن ترى ذلك العالم من مسافة معقولة ، أم أن مثل هذا العالم لا يوجد بالنسبة لنا • ولكن لترجى تلك المسألة الى موضع آخر (١) •

ولنذكر الآن دليلاً آخر على أن علة الاحساس ليست تأثر الوسط • فلو كان الهواء يتأثر ، لتأثر ضرورة على نحو ما يتأثر جسم ، كالشمع الذى ينطبع عليه خاتم مثلاً • فعلى كل جزء من الوسط يطبع جزء من الشىء المرئى • وعلى ذلك فلن يتلقى الجزء من الوسط الملامس للعين ، لن يتلقى من الشىء المحسوس الا جزءاً مساوياً لمساحة انسان العين • ولكن الواقع أنا نرى الشىء كله ، وجميع الموجودين فى الهواء يرونه ، سواء نظروا اليه مواجهة أم من الجانب ، وسواء أراوه عن قرب أو من خلفه ، على شرط ألا يحول بينهم وبينه حائل • وعلى ذلك فكل جزء من الهواء ينطوى على الصورة المنظورة بأسرها ، فلن تكون هذه ظاهرة جسمية اذن ، بل ان تفسيرها الوحيد هو ضرورة التعاطف فى الكون الحى ، وهى الضرورة العليا ، التى ترتبط بالنفس •

٤ – فما هى اذن علاقة الضوء الملامس للعين بالضوء الذى فيها ، وبالضوء الذى يمتد من العين الى الشىء المحسوس ؟

(١) الموضع الآخر الذى يبحث فيه افلوطين هذه المسألة هو الفصل الاخير من هذا

– ان الهواء أولاً ليس ضروريا بوصفه وسطاً ، وان قيل انه ليس تمت ضوء بلا هواء ، فان الهواء بالنسبة اليه لن يكون الا وسطاً بالعرض . والضوء ذاته وسط ، ولكنه وسط لا يتأثر – ولا حاجة هنا على الاطلاق الى أن يتأثر الوسط . وعلى ذلك فلا بد من وجود وسط اذا كان هو الضوء ، ولكنه لا ينبغي أن يكون وسطاً مادياً ، مادام الضوء ليس بجسم . ثم ان العين لا تحتاج الى ضوء خارجي معترض لترى بوجه عام ، بل لترى عن بعد .

فلترجيء الى موضع تال بحث المسألة الأولى : وأعني بها مسألة ما اذا كان من الممكن وجود ضوء بلا هواء . ولنبحث الآن المسألة الثانية : فاذا افترضنا أولاً أن الحياة تدب في الضوء الملامس للعين اذا امتدت النفس اليه وطرات عليه ، مثلما تدب الحياة في النور الكامن في العين ، فمعتد لا يعود الادراك البصرى بحاجة الى ضوء معترض ، اذ يفدو الابصار مشابها للمس ، وتدرك ملكة الابصار ، حين توضع في الضوء الخارجى ، دون أن يتأثر الوسط ، وتنتقل عملية الابصار الى الشيء .

في هذا الفرض يتعين علينا أن نتساءل ان كان يلزم أن ينتقل الابصار الى الشيء لأن هناك مسافة بين العين وبين الشيء ، أم لأن تلك المسافة تحوى على جسم . فان كان ذلك لأن المسافة تحوى على جسم ، فان المرء يرى بمجرد أن تزاح هذه العقبة . وان كان ذلك لمجرد أن هناك مسافة ، فلا بد أن نفترض أن طبيعة الشيء المرئى ساكنة وسلبية تماماً في عملية الابصار ، غير أن هذا محال : اذ أن اللمس لا يعرف الشيء المجاور ويمسه فحسب ، بل يتأثر بمختلف أنواع الصفات الملموسة ، وينقلها الى النفس ، فان لم يعترضه شيء ، لأحس بها حتى عن بعد . فنحن نستشعر حرارة مدفأة في نفس الوقت الذى يستشعرها فيه الهواء المتوسط ، ولا تنتظر حتى يسخن الهواء لنحس بالحرارة – بل ان جسمنا ، الذى هو صلب يسخن أسرع من الهواء . واذن فنحن

نسخن من خلال الهواء ، ولكن لا بفضله . وعلى ذلك فان كان تمت
شيء له القدرة على أن يفعل ، وعضو له القدرة على أن يفعل ، فلم نطلب
وسطاً يمارس عليه الشيء وقدرته ؟ ان ذلك معناه أن نطلب عائقاً :
فعندما يصل نور الشمس إلينا ، فليس الهواء هو الذى يحس به أولاً ،
ونحن من بعده ، بل انا نحس به فى نفس الوقت مع الهواء ، وغالباً
ما نراه قبل أن يقترب من العين ، رغم أنه يضيء أشياء أخرى . وفى هذه
الحالة لا يتأثر الهواء قط ، ومع ذلك فنحن نراه . فهنا لا يكون تمت
أى تأثير فى الوسط ، اذ لا يكون الضوء الذى يجب أن يتحد معه ضوء
العين قد وصل بعد . وفى هذا الفرض يكون من العسير كذلك أن نحلل
رؤيتنا للنجوم والنار ليلاً .

فاذا افترضنا ثانياً ، أن النفس تظل فى ذاتها ، وتستخدم الضوء
وكأنه عصا تساعد على السير نحو الشيء المنظور ، لوجب أن يكون
الادراك الحسى فعلاً عنيقاً يرجع الى مقاومة الشيء والى توتر الضوء ،
ولوجب على المحسوس - من حيث أن له لونا - أن يبدى مقاومة ، اذ
أن هذا هو الشرط الذى يتم به الاتصال بشيء عن طريق جسم معترض .
ثم ان هذا الشيء يجب أن يكون قد اتصل بنا اتصالاً مباشراً من قبل ،
دون أى وسط . فاللمس غير المباشر لا يمكنه أن يقدم إلينا سوى معرفة
مستمدة ، كملك التى تقوم على الذاكرة والاستدلال - وليس هذا شأن
الادراك البصرى .

وأخيراً فاذا اعترفنا بأن اللون يؤدي أولاً الى أن ينفعل الضوء
القريب من الشيء ، ثم ينتقل هذا التأثير تدريجياً حتى يصل الى العين ،
لأصبح الفرض معادلاً لذلك الذى كان يعترف بأن الشيء المحسوس يثير
الوسط أولاً ، وهو فرض ناقشناه من قبل فى موضع آخر .

هـ - فاذا انتقلنا الى السمع ، فهل ينبغى فيه أن يتأثر الهواء ؟ ان
الهواء الموجود بقرب الجسم يتلقى أول دفعة لمصدر الصوت ، ثم يتأثر

بقية الهواء على نفس النحو حتى الأذن ، حيث ينتهي الى الاحساس •
فهل يتأثر الوسط بعكس ذلك ، عرضاً ، ولمجرد أنه يوجد بين مصدر
الصوت وبين الأذن ؟ واذا أزيل الوسط عندما ينشأ الصوت عن احتكاك
جسمين ، فهلا ينتقل الصوت مباشرة الى حواسنا ؟•

لا بد أن يهتز الهواء أولاً ، ولكن ليس المهم هنا هو الهواء الموجود
بين مصدر الصوت وبين الأذن على الاطلاق • فالهواء المجاور لمصدر
الصوت هو مبدأ الصوت ، وما كان يمكن أن ينشأ صوت عن اصطدام
جسمين ، لو لم يكن الهواء الذي صدمه تقابلها ودفعه ، يصدمها
بدوره ، ثم ينتقل الصدمة الى الهواء الذي يصل الى الأذنين والسمع •

- ولكن ان كان الهواء ، مع الصدمة الناتجة عن حركته ، هو
مبدأ الصوت ، فمن أين تأتي الفروق الموجودة فيما بين الأصوات وفيما
بين الأنغام ؟ ان البرونز يحدث صوتاً مختلفاً ان ضرب برونزاً عنه اذا
ضرب جسماً آخر • والأصوات تختلف باختلاف الأجسام • فبينما نجد
الهواء كله من نوع واحد ، ويتذبذب على نحو واحد ، نرى الأصوات
تختلف ولا تقتصر على التفاوت في الشدة والضعف فحسب •

- ان الهواء يحدث الصوت بأن يصدم جسماً ، فليس ذلك من
حيث هو هواء : اذ أنه لكي يحدث صوتاً ، فلا بد أن يكون له ثبات جسم
صلب ، وأن يظل ثابتاً كالجسم الصلب قبل أن يتبدد من جديد • وعلى
ذلك فارتطام الأجسام يكفي ، والدفعة الناشئة عنه تصل الى حواسنا ،
فتكون هي الصوت • ودليل ذلك تلك الأصوات التي نسمعها داخل
أجسام الحيوانات دون أن يكون فيها هواء • فهي ناتجة عن اصطدام جزء
بآخر ، كما يحدث مثلاً حين نثنى مفصلاً ، فتحتك العظام بعضها ببعض ،
ونسمع أصوات كسر ، دون أن يكون هناك هواء •

تلك هي الاشكالات التي يثيرها السمع • والمسائل هنا مشابهة
للمسائل المتعلقة بالابصار • فالتأثير السمعي يتطلب بدوره تعاطفاً لا يتم
الا في داخل كائن حي واحد •

٦ - فهل يمكن أن يوجد ضوء بلا هواء؟ أعني مثلاً هل تضيء الشمس سطح الأجسام لو حلّ خلاء محل الوسط الهوائي الذي هو الآن مضاء بالعرض لأنه يوجد في ذلك الموضع؟ أم أن الأشياء الأخرى تضاء لأن الهواء يتأثر، بحيث يدين الضوء للهواء ببقائه؟ هل لا يعدو الضوء أن يكون متأثراً من الهواء، لا قوام له ما لم توجد الذات المتأثرة؟

ان الضوء، أولاً، ليس في الأصل متأثراً من الهواء. كما أنه ليس متأثراً من الهواء بوصفه هواء. إذ أنه ينتمي إلى كل جسم ملتهب أو لامع: فلأحجار اللامعة مثلاً لون مضيء.

- ولكن، أكان يوجد الضوء، في انتقاله من تلك الأجسام التي لها لون مضيء، إلى جسم آخر، نقول أكان يوجد لو لم يكن تمت هواء؟

- ان كان الضوء كيفية فحسب، وكيفية لموجود، فمن الضروري - ما دامت كل كيفية متعلقة بذات - أن نبحت في أي الأجسام يوجد الضوء. ولكنه ان كان فاعلية صادرة عن جسم، فلم لا يوجد اذن في المكان المجاور الذي يفترض أنه قد عدم كل موجود وأنه خال، ولم لا يتشر إلى ما وراء ذلك؟ واذا كان يمتد في خط مستقيم، فلم لا يستمر في طريقه، دون مطية؟ واذا كان من طبيعته أن يسقط فانه سيهبط، وما الهواء ولا أي جسم مضاء بمستطيع أن يسجبه من الجسم المضيء أو يرغمه على التقدم: إذ أنه ليس عرضاً لا قوام له الا في شيء آخر، ولا متأثراً يتضمن ذاتاً متأثرة - والا للزم أن يظل في الذات المضاءة، عندما يغيب المصدر المنير، بينما الواقع أنه يغيب مع مصدره. ونتيجة ذلك أنه كان يأتي معها (حتى ولو لم يكن تمت جسم ينار) فأين هو اذن؟ حسبه أن يكون له مكان، والا لفقده جسم الشمس الفاعلية التي تصدر عنه، وهي الضوء. فالفاعلية تأتي من ذات، ولكنها لا تنتقل إلى ذات أخرى. أما اذا أتت إليها ذات أخرى، فانها تحسب متأثراً. فكما أن

الحياة نشاط للنفس التي يخضع موجود كالجسم لتأثيرها اذا اتحد معها ، وكما أن نشاط النفس هذا يوجد حتى لو لم يكن تمت جسم في الوقت الحالى ، فما الذى يمنع من أن يكون الأمر كذلك بالنسبة الى الضوء ، ما دام هو فاعلية الجسم المضيء ؟ ليس جسم الهواء المعتم هو الذى يولد الضوء ، بل الواقع أنه يجعله معتماً وغير نقي بما يعلق به من غبار . فالقول انه يولده أشبه بالقول ان شيئاً يفتدو حلوأ اذا مزج بشيء مر . فان قيل ان النور تغيير فى الهواء ، لوجب أن يضاف الى ذلك أن هذا التغيير يغيره هو ذاته ، وأن ظلمته تبدل ولا تعود ظلمة . والواقع أن الهواء حين يثار يظل كما كان ، وكأنه لم يتأثر قط . فلا بد أن يكون التأثير متمياً الى الموضوع الذى هو تأثره . غير أن اللون ليس تأثراً للهواء ، بل يوجد فى ذاته ، وانما الهواء مائل بازائه فحسب . وهنا نختم بحث هذه المسألة .

٧ - فهل يفنى الضوء أم يعود الى مصدره ؟ ربما استخلصنا من ذلك شيئاً يفيدنا فى المسألة السابقة .

- لو كان الضوء فى الشيء المضاء ، ولو كان الشيء الذى له من الضوء نصيب يمتلك فى ذاته هذا القدر من الضوء ، فربما أمكن حيثذ القول انه يفنى . أما اذا كان الضوء فعلا لايسرى خارج مصدره - ولولا ذلك لغمر باطن الشيء وتخلله ، وتجاوز بذلك الحدود التى يقتصر عليها فعل صادر عن موجود فعال - فهول اذا كان النور فعلا من هذا النوع ، فانه لا يفنى طالما بقى المصدر المنير . هو يغير مكانه مع مصدره ، لا لأنه يتوب اليه ، بل لأنه فعله ، ولأنه يصحبه دائماً ، ما لم يفقه شيء . ولو كانت المسافة بيننا وبين الشمس أضغاف ما هى عليه ، لظل نورها مع ذلك يصل الينا ، ان لم يحل دون وصوله شيء . ولكن فى الجسم المضيء فعلا باطناً ، ونوعاً من الحياة الفياضة هو مبدأ هذا الفعل الذى هو النور ومصدره . وهنا النور الذى يتجاوز حدود الجسم المنير ، هو صورة

للفعل الباطن : فهو فعل ثان لا ينفصل عن الأول . ولكل موجود فعل مشابه له : فما أن يوجد ذلك الموجود ، حتى يوجد ذلك الفعل أيضا .
 وطالما بقي الموجود فانه يمارس فعله من مسافة تتراوح بعداً وقرباً .
 فهناك أفعال ضعيفة مبهمة ، وأخرى تخفى علينا تماما ، وغيرها قوية تؤثر من بعد . وفي هذه الحالة الأخيرة ، ينبغي أن يوجد الفعل في نفس المكان الذي يبدى فيه الفاعل أثره ، ويمتد الى حيث تمتد قوته . وذلك ما يمكننا أن نلمسه في الحيوانات ذات العيون اللامعة : فالضوء الذي فيها يخرج من عينيها . كما نرى حشرات لها نار مركزية في باطنها فإذا انفتحت الأجنحة لمت في الظلمة ، وإذا طويت لم يعد النور يظهر في الخارج . وفي هذه الحالة لا نقول انه قد فنى ، بل ظل موجوداً ، ولكنه لا يعود يخرج عن جسم هذه الحشرات . ولكن أيعود الضوء الى داخل الحيوان ؟ كلا ، انه لا يظل يظهر خارجه لأن النار لا تعود تشع الى الخارج ، بل تظل متجمعة في الحيوان . ولكن أيتجمع الضوء (الصادر عن النار) في الحيوان هو الآخر ؟ كلا ، بل النار فحسب . والنار تتجمع فيه لأن جزءاً من الجسم (الجناح) يكون حائلاً يعوقها من الظهور في الخارج .

واذن فالضوء الصادر عن الجسم هو فعل للجسم المتير يتبدى في الخارج . والضوء الذي هو أصلاً في أجسام مضيئة بذاتها ، هو ماهية تناظر الوجود الصوري لهذه الأجسام . فاذا اختلط جسم كهذا بالمادة ، لتج عنه اللون . وفعل الضوء لا يحدث اللون ، بل يصنع سطح الأشياء التي يضيئها فحسب ، إذ أنه فعل جسم مختلف عن تلك الأشياء ، يظل مرتبطاً بالجسم الذي هو فعله ، أما الأشياء ، فلما كانت منفصلة عن هذا الجسم ، فهي أيضاً منفصلة عن فعلها .

ولا بد أن يعد النور لا جسيماً خالصاً ، وان كان فعلاً لجسم .
 ومن هنا لم يكن من الدقة أن نقول انه قد صدر ، أو أنه هناك - فذلك ألفاظ لها معنى آخر ، ما دام النور في حقيقة الأمر فاعلية . فالصورة

فى المرآة هى فعل الشئ الذى ىرى فىها ، والشئ ىمارس فعله على ما ىمكنه أن ىفعل دون أن ىسرى منه هو ذاته شئ . فان كان الشئ حاضرًا ، ظهرت الصورة فى المرآة ، ورأىنا فىها انعكاس شكل ملون ، أما اذا اختفى الشئ ، فان الوسط الشفاف لا ىحتفظ بشئ مما كان لده عندما كان الشئ ىمد فعله الیه .

وكذلك الحال فى النفس (١) : فكل ما ىوجد فىها من فعل لنفس سابقة ، ىبقى ما بقى هذه النفس ، من حىث هو فعل خاضع لغيره .

- فما الذى ىحدث فى حالة قوة لىست فعلا على الاطلاق ، بل تىجة لفعل ، كما هى الحال فى حىاة خاصة بجسم معین ، أو كالنور الذى ىوجد مختلطًا بالجسم ؟

- فى هذه الحالة الأخيرة ىتج النور اللون تىجة لاختلاطه بجسم .
- فما القول فى الحىاة الخاصة بجسم معین ؟

- ان الجسم انما تكون له حىاة ىفضل قرب النفس منه . واذن فحین ىفى الجسم - هذا ان أمكن أن ىفقد شئ كل مشاركة فى النفس - فما ذلك الا لأن النفس التى كانت تهه الحىاة ، أو النفوس القریة منه ، لم تعد تكفیه ، فلا ىمكنه أن ىظل حیا .

- ولكن هل فینت هذه الحىاة ذاتها ؟

- كلا ، لىست هى التى فینت ، اذ أنها لم تكن سوى انعكاس نور ولتقل فقط : انها لم تعد هناك .

(١) ىلاحظ هنا ان الفلوطین ىستغل النتائج التى وصل الیهما من بحثه لطبیعة الضوء ، فىطبقتها على النفس ، مشبها ملاقة النفس بالحىاة الصادرة منها ، بملاقة الجسم المشع بالضوء الصادر منه ، وهو تشبیه مألوف لده . وأساس التشابه هنا هو ان الحىاة تختفى مع مصدرها الذى هو النفس ، مثلما ىختفى الضوء اذا غاب مصدره .

٨ - لو كان تمت جسم خارج عن السماء ، ولو كانت هناك عين تنظر من هنا دون أن يعترض نظرتها شيء ، فهل ترى ذلك الشيء الذي ليس في تعاطف معها على الاطلاق ، ما دام التعاطف لا يقوم الا بفضل وحدة طبيعة الكائن الحي ؟

- مادام التعاطف ناتجاً عن انتماء الموجودات التي تحس والموجودات التي تحس الى كائن حي واحد ، فلن يعود هناك احساس ، الا اذا كان ذلك الجسم جزءاً من كوننا ، وخارجاً عنه ، وفي هذه الحالة قد يحس .
- ولكن ، ان لم يكن جزءاً منه ، ولكنه مع ذلك جسم ملون له بقية الصفات الأخرى ، أي كان جسماً كالأجسام التي هنا ، ومن نفس نوع العين التي تتحدث عنها ، فهلا يحس ذلك الجسم ؟

- انه لا يحس في هذه الحالة أيضاً ، ان كان رأينا صحيحاً . فاذا حاول امرؤ أن يفند رأينا مستنداً الى تلك النتيجة ذاتها ، قائلاً ان من المحال التسليم بأن العين لا ترى اللون الموجود أمامها ، وأن بقية الحواس لا تدرك الأشياء المحسوسة التي أمامها ، فسند عليه قائلين : كيف نعلم أن هذه النتيجة تبدو أمراً محالاً ؟ أليس صحيحاً أننا نفعل ونفعل هنا ، لأننا كلنا في كون واحد ، ولأننا أجزاء في هذا الكون ؟ فينبغي اذن أن نبحث فيما اذا كانت هناك أسباب أخرى ، فان كان البحث كافياً تم البرهان ، والا فلا بد من أدلة أخرى .

من الواضح أن كل كائن حي يتعاطف مع ذاته ، وحسبه في ذلك أن يكون كائناً حياً . وأجزاءه تعاطف فيما بينها ، لأنها أجزاء كائن حي واحد .

- وهنا قد يقال : كلا ، ان ذلك راجع الى تشابه هذه الأجزاء فيما بينها . فالادراك والاحساس يتمان في الكائن الحي لأن بينه وبين ما يدركه تشابه . اذ أن العضو مشابه للشيء المدرك . فالاحساس اذن ادراك بأعضاء مشابهة للأشياء المدركة . فان كان الكائن الحي يدرك الأشياء

لا لأنها فيه ، بل لأنها مشابهة لما فيه ، فانه يدركها بوصفه كائناً حياً •
وطالما هو يدرك ، فان الأشياء لا تدرك لأنها فيه ، بل لأنها مشابهة
لا فيه •

- ولكن الأشياء التي ندركها ليست مشابهة لأعضائنا الا لأن نفس
الكون قد أوجدت هذا التشابه حتى تكيفها تبعاً لها • فلنفرض الآن أن
نفساً مختلفة كل الاختلاف تمارس فعلها في منطقة منفصلة عن العالم ،
فان الأشياء التي نفترض أن تلك النفس قد خلقتها هناك ، والتي تشبه
الأشياء التي لدينا في هذا العالم ، لن يكون لها وجود بالنسبة الى النفس
في عالمنا هذا •

وقد يقال ان هذا محال ، غير أن هذه الاحالة تتم عن علتها الحقيقية،
وهي التناقض الذي ينطوى عليه الفرض • فذلك الفرض يتحدث من
شيء هو نفس وليس نفساً في الوقت ذاته • وهو يتحدث عن الأشياء ذاتها
بوصفها من نوع واحد ، ومن نوع مختلف معاً ، متشابهة ومتباينة في
الآن نفسه : وهو زعم زاخر بالتناقض ، لا يستحق حتى اسم الفرض •
فهو يسلم مقدماً بأن في هذه المنطقة المتميزة نفساً ، ويؤكد بالتالي أن كوننا
كل ، وأنه ليس كلا ، وأنه مختلف عن الكل ولا يختلف عن أشياء
معينة ، وأن العدم ليس العدم ، وأخيراً أنه كامل وليس كاملاً • فالواجب
اذن أن تتخلى عن هذا الفرض ، وليس علينا أن نبحت عن نتائجه ،
ما دامت تهدم نفسها بنفسها •

المفَالُ السَّادِسُ

في الإحساس والذاكرة

١ - ليست الاحساسات أشكالاً ولا علامات تنطبع في النفس ، وبالتالي فليس قوام الذكريات هو حفظ المعارف أو الاحساسات في النفس عن طريق ابقاء هذه العلامات ، ما دامت هذه العلامات غير موجودة . فالرأى القائل بانطباع العلامات في النفس هو ذاته الذي يسلم بأن التذكر يرجع الى بقاء هذه العلامات . والرأى الذي ينكر أحد هذين الأمرين ينكر الآخر . وما دمنا نرفض الأمرين معاً ، فعلياً أن نبحث عن الطريقة التي يتم بها الإحساس والذاكرة ، إذ أننا نرى أنه لا تحدث في النفس أية علامة للشيء المحسوس ترسم فيها صورته ، وأن التذكر ليس راجعاً الى بقاء هذه العلامة .

فلنتأمل ما يحدث في حالة أكثر الاحساسات وضوحاً ، وسننتهي ولا شك الى ما نبحت عنه اذا طبقنا النتائج التي نصل اليها على بقية حالات الإحساس . اتنا عندما ندرك شيئاً معيناً بالبصر ، فمن الجلي أننا نراه دائماً عن بعد ، وتوجهه اليه بصرنا . وواضح أن التأثير يتم في المكان الذي يوجد فيه الشيء . فالنفس ترى ما هو خارجها ، ولا تنطبع فيها علامة . ورؤيتها ليست راجعة الى كونها قد شكلت على مثال الشيء ، كما يشكل الشمع بالحاتم : إذ لو كانت في داخلها صورة الشيء الذي تراه لما كانت في حاجة الى التطلع خارجها ، ولاكتفت بالتطلع الى العلامة المنطبعة فيها . وفضلاً عن ذلك ، فالنفس تنسب الى الشيء مسافة ما ، وتعلم من أي بعد تراه ، فكيف يكون في وسعها أن ترى الشيء فيها ،

بينما هو مفارق لها ويعيد عنها ؟ ثم أنها تستطيع أن تذكر أبعاد الشيء الخارجي ، فتعلم أن هذا الشيء - كالسماء مثلا - كبير . فكيف يتسنى لها ذلك ، ما دام الانطباع لا يمكن أن يكون في مثل حجم الشيء ؟ وأخيراً - وهذه أقوى الحجج - فنحن اذا اقتصرنا على ادراك علامات الأشياء التي نراها ، فلن نستطيع رؤية الأشياء ذاتها ، بل سنرى صوراً أو ظلالاً لهذه الأشياء فحسب . فالأشياء ذاتها غير ما نراه . ثم أنه ان لم يكن ممكناً ، كما هو معروف ، أن يرى شيء موضوع على انسان العين ، بل يجب أن يبعد ليرى ، فعلينا ، بالأحرى أن تنقل هذا الاعتبار الى النفس . فلو وضعنا فيها علامة الشيء المرئي ، لا أمكنها أن ترى ذات الشيء الذي طبع صورته . ذلك لأنه لا بد في الابصار من أمرين : شيء يرى وشيء يرى . فاذا كان ما يرى متميزا عما يرى ، فعندئذ ينبغي ألا يكون ما يرى في نفس موضع ما يرى ، وبالتالي ينبغي ألا يكون فيه . فنحن لا نرى ما يوجد في النفس التي تبصر ، بل ما لا يوجد فيها - وذلك هو شرط الابصار .

٢ - ولكن ، ان لم يكن الاحساس يتم على هذا النحو ، فكيف يتم ؟ ان الاحساس يحكم على أشياء لا يشتمل عليها في ذاته ، اذ أن من شأن كل ملكة في النفس ألا تتلقى مؤثرات ، بل تمارس قوتها ونشاطها في أشياء مناظرة لها (١) . وهكذا تستطيع النفس أن تميز الموضوع الذي يرى من الموضوع الذي يسمع . وهذا التمييز كان يفدو محالا ، لو كانت الاحساسات علامات منطبعة ، وانما هو ممكن لأن الاحساسات ليست علامات ، ولا انطباعات سلبية ، بل هي أفعال متعلقة بالموضوع الذي تناظره في النفس . ولكننا لا كنا على يقين من أن كل قوة من قوى الاحساس لا تستطيع أن تعرف موضوعها الخاص ان لم تكن قد تلقت منه صدمة ،

(١) هنا يؤكد الفلوطين ايجابية النفس في الاحساس ، وهي التي تؤدي به الى نقد القول بالانطباع ، لان معناه ان تكون النفس سلبية .

فانا نسلم بأنها تتفعل نتيجة لهذه الصدمة ، لا بأنها تعرف ذلك الموضوع الذى يناظرها ، ونسلم مع ذلك بأن من طبيعتها أن تكون هي المسيطرة ، لا أن يسيطر عليها .

ولا بد أن يكون الأمر كذلك فى السمع . ففى الهواء علامة قوامها سلسلة من الصدمات المتميزة . والحروف مرتسمة فيه على نحو ما ، بواسطة مصدر الأصوات . ثم تقرأ ملكة السمع وجوهر النفس ذاته الصفات المكتوبة فى الهواء ، وذلك عندما تقترب هذه الصفات اقتراباً كافياً من العضو الذى يدرك هذه الصفات وفقاً للطبيعة اذا دخلت فيه . وفى الذوق والشم تأثيرات سلبية ، أما الادراكات والمعرفة المتميزة للروائح والطعوم ، فتلك معارف لهذه التأثيرات السلبية ، وليست هي التأثيرات ذاتها . وأما عن معرفة العقولات ، فهى بالأحرى خالية من التأثيرات السلبية والعلامات المنطبعة ، اذ أنها - على عكس الاحساسات - تنشق من الداخل ، بينما المعرفة تأتي من الخارج . والموجودات العقلية هي أفعال ايجابية ، بمعنى أوضح ، وهى فى ذلك تفوق الاحساسات ، اذ أن المعرفة تعرف ذاتها فيها ، وكل معقول هو فعل المعرفة ذاته .

فهل النفس التى تعرف ذاتها تزوج ، وكأن جزءاً منها يرى (وجزءاً آخر يرى) ، بينما هى ترى العقل واحداً والذات والموضوع فيه شيئاً واحداً ؟ هذا ما سنعرض له فى موضع آخر .

٣ - بقى أمامنا ، بعد ما قلناه ، أن نتحدث عن الذاكرة . فليس بالأمر المستغرب - أو بالأحرى هو أمر مستغرب ولكنه مع ذلك جدير بتصديقنا - أن تكون للنفس قوة من شأنها أن تدرك أموراً لا تتضمن فيها ، وذلك ودون أن تتلقى فى ذاتها شيئاً . فالنفس فى الحلق هي المبدأ العاقل لكل شيء ، وبوصفها مبدأ عاقلاً ، فهى آخر الحقائق المعقولة أو الأشياء المتضمنة فى الحقيقة المعقولة ، وأول ما فى العالم المحسوس . فهى اذن على صلة بهذين العالمين : هى بأحدهما سعيدة تدب

فيها الحياة ، أما الآخر فيخدعها بشسايهه مع الأول ، فهبط اليه وكأنها
تحت تأثير انجذاب سحري •

ولما كانت بين الاثنين ، فهي تدركهما معاً • ويقال عنها انها تفهم
المعقولات عندما تتذكرها وتقرب منها • واذا كانت تعرفها ، فذلك لأنها
هي هذه المعقولات ذاتها على نحو ما • وهي لا تعرف المعقولات لأن هذه
موجودة فيها ، بل لأن النفس تملكها على نحو ما ، وتراها ، ولأنها هي
هذه المعقولات ذاتها على نحو غامض • ولكنها حين تتيقظ بطريقة ما ،
وتنتقل من القوة الى الفعل ، تغدو هذه المعقولات أوضح أمامها بعد أن
كانت غامضة • وهي كذلك مرتبطة بالمحسوسات : فهي تضيئها بنوع من
الاشعاع ينبع منها • وبفضل فاعلية النفس تكون هذه الموجودات أمام
أبصارها ، إذ أن القوة التي لديها متجهة نحو هذا الفعل ، وتتشط هذه
القوة حين تكون على صلة بالمحسوسات • وعندما تتوجه النفس بقوة الى
أحد الموضوعات التي تدركها ، تظل طويلا محتفظة باتجاهها نحو هذا
الموضوع وكأنه مائل أمامها ، ويطول هذا الاحتفاظ بقدر ما يزداد
اتجاهها قوة • لهذا كانت ذاكرة الأطفال أقوى • فذكرياتهم لا تفارقهم
وتظل ماثلة أمام أنظارهم ، لأنهم لا زالوا يرون عدداً محدوداً من
الموضوعات فحسب • أما عندما يمتد التفكير والادراك الحسي الى عدد
كبير من الموضوعات فإن المرء يمر عليها مرأً سريعاً دون تروث •

ولو كان ما يحفظ في الذاكرة علامات منطبعة بحق ، لما قلل
عدها من قدرة ذاكرتنا • وفضلاً عن ذلك ، فلو صح هذا الفرض
لما كان نمت حاجة الى التفكير لحياء الذكريات ، ولما كان المرء ينسى
أولاً ثم يتذكر بعد ذلك ، ما دامت الانطباعات موجودة على الدوام • كما
أن من الواضح أنه يترتب على مران الذاكرة زيادة في قوة النفس ،
مثلما يمكننا التمرين الذي نمارسه بأيدينا أو بأرجلنا من أن نفعل بسهولة
أشياء لم يكن في وسعنا أن نفعلها ، ونقدر عليها الآن بفضل التكرار

المتصل • فلم لا يتذكر المرء الشيء عندما يسمه مرة أو مرتين ، ثم يتذكره عندما يسمعه مرات عديدة ؟ ولم يتذكر المرء بعد مضي وقت طويل شيئاً لم يكن قد وعاه حين كان يسمعه ؟ لا نستطيع أن نعلل ذلك بأن المرء لم يكن لديه في بادئ الأمر سوى أجزاء من العلامة الكلية • فلو صح هذا التعليل لوجب أن يتذكر المرء عندئذ هذه الأجزاء ، ولكن الذى يحدث هو أنه يتذكر كل شيء دفعة واحدة، بعد آخر سماع أو بعد آخر تدريب • تلك كلها براهين على أن من الممكن أن تقوى ملكة الذاكرة فى النفس ، وأن تدعم - تبعاً لذلك - القدرة العامة على التذكر، أو القدرة على تذكر شيء بعينه • ولكننا لا نكتسب بالمران تذكر الأشياء التى ندرّبنا على تعلمها فحسب • فبجانب كل ما يظل فى ذاكرتنا بفضل عادة التمرن على الكلمات ، يسر لنا ذلك استعادة كثيرة من الذكريات الأخرى • فما علة ذلك ان لم تكن ما طرأ على قوة التذكر ذاتها من تدعيم ؟

أما القول ببقاء العلامات فى النفس ، فهو مظهر ضعف أكثر منه مظهر قوة ، إذ أن قدرة الجسم على تلقى العلامات تزداد بازدياد سهولة تقبله لها • ولما كان انطباع العلامة أمراً سلبياً ، فإن معنى ذلك أن تزداد ذاكرة المرء قوة كلما كان أكثر سلبية • غير أن ما يحدث هو العكس • فلم يحدث فى أية حالة أن أدى المران الى زيادة السلبية • ففي حالة الاحساسات ذاتها لا تكون العين الضعيفة هى التى ترى خيراً من غيرها ، بل العين التى لديها قدرة أكبر على الفعل • لهذا كان ضعف الاحساس فى الشيخوخة مقترناً بضعف الذاكرة • فالاحساس ، كالذاكرة ، هو قوة معينة • فان لم تكن الاحساسات علامات ، فكيف يكون قوام الذاكرة هو حفظ شيء معين لم يودع فى النفس أبداً ، حتى ولا فى نقطة بداية التذكر ؟

- ولكن ان كانت الذاكرة قدرة تمكّنا من أن تكون لنا ذكريات

في تناول أيدينا ، فلم لا نستدعي الأشياء في نفس الوقت الذي تعلمها فيه ، وانما فيما بعد ؟

ذلك لأن من الواجب أولاً تثبيت هذه القدرة وتثبيتها . وذلك ما نلمسه أيضاً في بقية القدرات : فهي لا تكون فعالة الا اذا هيئت لذلك . وهي تسلك تارة مباشرة ، وتارة لا تسلك الا بعد أن تستجمع قواها .

وفي معظم الأحيان لا تقترن قوة الذاكرة بذكاء العقل، اذ أن هاتين ملكتان متباينتان . والمصارع الجيد لا يكون في الغالب عداء جيداً ، فلكل طابع يغلب عليه .

ومع ذلك ، فلا شيء يمنع ، حتى لو كانت النفس مفرطة (الجمود) من أن تقرراً العلامات التي تكون مودعة فيها ، ولا أن تعجز عن تلقي التأثيرات والاحتفاظ بها ان كانت قليلة الثبات (١) . وفضلاً عن ذلك ، فإن كانت النفس غير ممتدة ، فذلك دليل على أن الذاكرة قوة . وليس من المستغرب أن تكون حقيقة النفس مختلفة عما ظنه من لم يبخشا الأمر بحثاً كافياً ، أو من تسرعوا في استخدام الأفكار الآتية من الحس فخدعتهم الصور المستمدة منها : أولئك الذين لا تثير الاحساسات والذكريات في أذهانهم الا صورة حروف منطبعة على صفائح أو ألواح . فسواء أنظر هؤلاء الى النفس على أنها جسم ، أم على أنها غير جسمية (٢) ، فإنهم في الحالتين لن يتبينوا الاستحالات الناجمة عن فرضهم .

(١) في تلك العبارة رد على انصار فكرة الانطباع اللذين يجعلون هذا الانطباع اقوى كلما كانت النفس مرنة قليلة الثبات ، وأضعف ان كانت جامدة . وهنا بين افلوطين ان العكس ليس مستحيلاً .

(٢) المفروض ان انصار الانطباع كالرواقيين يقولون دائماً ان النفس جسمية ، ولكن « برييه » يلاحظ ان هناك فقرة لارسطو لمع فيها الى تشبيه التذكر بالانطباع ، في مقالة « في الذاكرة (٤٥٠ أ ٢٥٠) » ومن المعروف ان النفس عند ارسطو ليست مادية ، فهو اذن الذي يعنيه افلوطين حين يتحدث عن اولئك اللذين قالوا بالانطباع وجعلوا النفس غير مادية في نفس الوقت .

المقال السابع

في خلود النفس

١ - هل كل انسان خالد ، أم هو بأسره فان ؟ أم ان أجزاء معينة منا تنتهي الى الفساد والقضاء ، بينما البعض الآخر ، الذي هو نحن بحق ، يظل على الدوام باقياً ؟ في وسعنا أن نعرف ذلك عندما نبحث في أمر طبيعتنا .

فلا شك أن الانسان ليس موجوداً بسيطاً ، بل له نفس وله أيضاً جسم ، سواء أكان ذلك الجسم بمثابة الأداة للنفس ، أو كان مرتبطاً بها على نحو آخر . فلنسلم اذن بهذا التقسيم ، ولنبحث طبيعة كل من الطرفين وماهيته .

ان الجسم ذاته مركب ، لذا يدلنا العقل على أنه لا يمكن أن يظل متماسكاً ، كما يراه الاحساس مفككاً متحللاً ، خاضعاً لمختلف ضروب الفساد ، بحيث يعود كل من مكوناته الى أصله . وان الأجسام يفسد بعضها بعضاً ، ويحيله جسماً آخر ، ويؤدي به الى الفساد ، وخاصة عندما لا تعود النفس ، التي تجمع بينهما بالصحة ، قائمة في كليتهما . وحتى لو تأملنا الأشياء التي هي واحدة بالقطرة ، فلن نجد لها واحدة بحق ، اذ أنها تنقسم الى صورة وهيولى ، وهما القسمان اللذان تتركب منهما الأجسام ذاتها بالضرورة . ثم ان لهذه الأجسام ، من حيث هي أجسام ، حجماً ، وهي تنقسم وتتجزأ الى دقائق ، وبهذا تتعرض للفساد . واذن فان كان الجسم جزءاً منا ، فنحن لسنا بأسرنا خالدين .

وما دام الجسم أداة ، فينبغي أن تكون الطبيعة قد أعطته لنا بوصفه أداة
لوقت معلوم فحسب . ولكن أهم مافى الانسان ، أى الانسان ذاته ،
هو (للجسم) بمثابة الصورة للمادة ، أو بمثابة الفاعل للأداة ، وفي
الحالين يكون الانسان الحق هو النفس .

٢ - فما طبيعة تلك النفس اذن ؟ ان كانت جسماً ، كانت قابلة
للفساد التام ، اذ أن كل جسم مركب .

وان لم تكن جسماً ، بل طبيعة أخرى ، فلا بد أن نبحت تلك
الطبيعة ، اما على نفس النحو أو على نحو آخر . ولكن علينا أولاً أن
نبحت الام يتحلل هنا الجسم الذى هو النفس ، لو كانت النفس جسماً .
فما دامت الحياة تنتمى الى النفس ضرورة ، فإن هذا الجسم ، الذى هو
نفس ، لو كان مركباً من جسمين أو أكثر فلا بد : اما أن يكون لكل منهما
- أو لكل منهم ان كانوا أكثر من اثنين - حياة كاملة فيه ، أو أن يكون
لأحدهما دون الآخر حياة ، أو ألا يكون لأى منهما حياة . فان كانت
الحياة تنتمى الى واحد من هذه الأجسام ، فهو النفس . ولكن ، ماذا عسى
أن يكون ذلك الجسم الذى تنتمى اليه الحياة فى ذاته ؟ ان النار والهواء
والماء والتراب هى فى ذاتها موجودات غير حية . وان اتصف أحدها
بالحياة فما هى الا حياة مستفادة . على أنه ليست هناك أجسام عدا
هذه (١) . أما اذا قال أحد بعناصر أخرى فهو لا يذكر أنها نفوس ،
وانما أجسام ، وأجسام غير حية . ولكن ان لم يكن لواحد من هذه
الأجسام حياة ، فمن المحال أن تنشأ الحياة من تجمعها . وان كان لكل
منها حياة ، فليس هناك ما يدعو الى أن تتركب النفس من أكثر من جسم
واحد . ولكن الأكثر من ذلك استحالة أن تنشأ الحياة من تجمع
الأجسام ، وأن يتولد العقل من أشياء عدت العقل .

(١) حتى عهد افلاطون ، كان القول بالعناصر الاربعة الوحيدة لا يزال سائداً ،
بل انه لم يتوزع الا بعده بوقت طويل .

– وقد يقال : أجل ، ولكن أليس هذا المركب مزيجاً ؟ (والمزيج هو علة الحياة) •

– فيلزم عندئذ أن يكون تمت منظم وعلة للمزيج ، وهذه العلة هي التي تكون لها مرتبة النفس • إذ أنه لولا النفس التي في الكون لما وجد في الواقع جسم مركب ، بل ولا جسم بسيط ، ما دام الجسم يدين بوجوده الى المبدأ العاقل في تلك النفس ، وما دام ذلك المبدأ العاقل لا يأتي الا من نفس •

٣ – فان قال قائل ان الأمر ليس كذلك ، بل تنشأ النفس عن تجمع ذرات أو أجزاء لا تتجزأ ، فان اتحاد أجزاء النفس وتعاطفها يقند هذا الرأي ، ما دام لا يمكن أن يقوم بين هذه الأجسام الجامدة التي تعجز عن الاتحاد في جسم واحد أي تداخل أو تعاطف ، بينما النفس متعاطفة مع ذاتها • وفضلاً عن ذلك ، فالجسم والحجم لا يمكن أن يأتيا من موجودات لا تقسم (١) •

ولكن قد يقال ان الجسم بسيط ، وأن هيولاه لا تملك الحياة بذاتها – إذ أن الهيولى عارية عن كل صفة – وانما مصدر الحياة هو ما في مرتبة الصورة • ويترتب على ذلك أن يقال ان هذه الصورة جوهر ، وعندئذ لا يكون ازدواج الهيولى والصورة هو النفس ، بل أحد هذين الجدين • وهذا الحد ليس جسماً – إذ لو كانت تداخله هيولى ، فستحللها على نفس النحو – أو يقال ان الصورة هي حال من أحوال الهيولى وليست جوهرأ ، وعندئذ ينبغي أن يقال من أين يرد هذا الحال وهذه الحياة على الهيولى ، إذ ليست الهيولى هي التي تضع لذاتها صورة ، أو تجلب لها نفساً •

(١) ينتقد أفلاطون هنا فكرة اللرات عند الأبيقوريين بوجه خاص ، ولكنه لا يكرس لها وقتاً طويلاً ، وينتقل سريعاً الى نقد آراء أخرى ، أظهرها الرأي الرواقى •

فينبغي اذن أن يوجد شيء يهب الحياة • فان لم تكن تلك المهمة من شأن الهولى ولا أى جسم بعينه ، فيلزم أن يكون هذا الشيء خارجاً عن كل طبيعة جسمية ومغائراً لها • اذ أنه لو لم توجد قوة النفس ، لما وجدت الأجسام ذاتها • فطبيعة الأجسام هى أن تتحول وتكون فى حركة ، ولو لم يكن هناك سوى أجسام ، لفنى الجسم فى الحال ، حتى لو أطلقنا على أحد هذه الأجسام اسم النفس ، اذ يلاقى هذا الجسم مصير الباقيين ، ما دام الجميع لا ينطوون الا على هولى • أو أنه بالأحرى ما كان ليظهر قط ، بل لتوقف كل شيء فى مرحلة الهولى ، لو لم يكن هناك شيء يضىء عليها صورة • بل ربما لم تكن الهولى ذاتها لتوجد اطلاقاً • ولو كنا نعهد الى جسم يضم أجزاء هذا الكون ، وننسب الى جسم كالهواء أو النَّفْس مرتبة النفس بل واسمها ، لفنى هذا الكون ، اذ أن هذه موجودات شديدة التفكك ليست لها فى ذاتها أية وحدة • فما دامت كل الأجسام منقسمة ، فكيف نعهد بالكون الى واحد بعينه منها ، دون أن يودى ذلك الى أن نجعل من الكون موجوداً غير عاقل يتحرك خبط عشواء ؟ وأى نظام يكون فى النَّفْس الذى يدين للنفس بنظامه ؟ وأى فهم ؟ أما ان كانت النفس موجودة ، لاستخدمت كل ذلك من أجل تكوين عالم وموجودات حية، ولساهمت كل قوة من جانبها مع المجموع • فبدون النفس لا يكون شيء على الاطلاق ، ولن يكون النظام عندئذ هو وحده ما نفتقر اليه •

٤ - ولقد أقر الخصوم ذاتهم (يعنى الرواقين) بهذه الحقيقة ، وهى أنه لا بد قبل الأجسام من صورة لنفس أعلى منها ، ما دام النَّفْس فى رأيهم عاقلاً ، وناشراً عاقلة • ولكن ، ما أعجب قولهم ان خير ما فى الموجودات لا يمكنه أن يوجد دون نار ودون نفس ، وكأنه يبحث فيهما عن مكان ليستقر فيه ، مع أن الواجب ، بالأحرى ، هو أن يبحث أين يكون موضع الأجسام من العقل ، وما المكان الذى ينبغى أن تحتله الأجسام بين قوى النفس •

فان قالوا ان الحياة والنفس ليسا سوى نَفَس ، فما هو اذن ، في نظرهم ، ذلك « الحال من أحوال الوجود » الذى طالما قالوا به ، والذى أهابوا به هنا ، مضطرين الى الاعتراف بطبيعة فعالة مختلفة عن الأجسام؟ فان لم يكن نَفَس نفساً ، ما دام هناك آلاف من الأنفاس غير الحية ، وان كانت النفس فى نظرهم ، مع ذلك ، هى النَفَس ، ولكن على حال آخر من أحوال الوجود ، فانهم سيقولون اما بأن حال الوجود هذا ، أو الميل ، هو وجود حقيقى ، أو بأنه ليس شيئاً على الاطلاق . فان لم يكن شيئاً على الاطلاق ، لوجد النَفَس وحده ، وكان « حال الوجود » هذا لفظاً فحسب . ويترتب على ذلك أن يقولوا انه لا شىء يوجد ما خلا المادة ، وأن النفس والله ليسا سوى أَلْفَاظ ، وأن المادة توجد وحدها . ولكن ان كان « ميل » الموجود شيئاً آخر غير « حامله » ، وان كان يوجد فى المادة ، مع كونه هو ذاته لا ماديا لانه ليس مركبا من المادة ، فهناك اذن عقل ليس جسما ، ولكنه طبيعة مختلفة عن الجسم .

وفضلا عن ذلك ، فنبعا للأسباب السابقة ، يكون القول بأن النفس جسم معين أمراً لا يقل عن ذلك امتناعاً . اذ أنها لو كانت كذلك ، لكانت جسماً حاراً أو بارداً ، صلباً أو ليناً ، سائلاً أو يابساً ، أسود أو أبيض ، أى له كل الخصائص التى تنتمى الى صفات الجسم . فان كان هذا الجسم الذى يكون النفس حاراً ، لسخن فقط ؛ وان كان جسماً بارداً ، برد ؛ وان كان خفيفاً ، خفف ، وان كان ثقيلاً ، ثقل ، وان كان أسود ، سود ، وان كان أبيض ، بيض - ما دامت النار ليس من شأنها أن تبرد ، ولا البارد يسخن . على أن النفس يختلف فعلها باختلاف الكائنات الحية ، وتقوم فى الحيوان الواحد بأفعال متضادة ، فتجمد أجزاء معينة وتلين أجزاء أخرى ، وتكثف وتخلخل ، وتبيض وتسود وتخفف وتثقل . ولو صح قولهم لا وجب أن تحدث الا أثراً واحداً تبعاً لكل صفة من صفات جسمها ، وبخاصة تبعاً للونها ، ولكن الواقع أنها تحدث آثاراً عديدة .

٥ - ومن المعلوم أن كل جسم ليست له سوى حركة واحدة ، فكيف اذن تنتج عن النفس حركات مختلفة ، لا حركة واحدة ، لو كانت النفس جسماً ؟ ان من الأفعال المختلفة ما يتم باختيار ارادى ، ومنها ما يتم بواسطة مبادئ عاقلة . ولكن لا الاختيار ولا المبادئ العاقلة ينتمى الى الأجسام ، ما دامت تلك المبادئ تنطوى على فروق . أما الجسم فهو واحد وبسيط ، ولا يشارك الا فى المبدأ الذى يضى عليه صفته المتميزة ، ككونه حاراً أو بارداً .

وفضلاً عن ذلك ، فمن أين تأتى الجسم القدرة على انماء جسم آخر منه بالتدرج الى حد معين ؟ ان له القدرة على النمو ، لا على الانماء ، الا اذا قلنا ان الانماء يتم بواسطة النفس التى تستخدم جزءاً من الكتلة المادية لتحدث بواسطته النمو . فان كانت النفس جسماً ، فينبغى أن تنمو هى ذاتها ، وواضح أن ذلك يكون باضافة جسم مشابه لها ، ان كان يتعين أن تنمو بنسبة مطردة مع الجسم الذى تنميه . على أن الجزء المضاف سيكون اما نفساً أو جسماً غير حى . فان كان نفساً ، فمن أين يأتى ، وكيف يدخل ، وكيف يضاف ؟ وان كان غير حى ، فكيف ينتقل الى الحياة ويكون على وفاق مع ذلك الجزء من النفس الذى كان يوجد من قبل ؟ وكيف يمكن أن تتحقق الوحدة ؟ وكيف يشارك ذلك الجزء فى الأحكام التى يصدرها الجزء الاول ؟ وهلا يكون أشبه بنفس غريبة تجهل ما تعلمه الاخرى ؟ ان حاله سيكون كحال بقية الكتلة المادية التى تتركب نحن منها : اذ يخرج منها جزء ويدخل جزء ، دون أن تظل فى هوية مع ذاتها . وكيف تتم ذكرياتنا ؟ وكيف نتعرف على أقربائنا ان كانت نفسهم غريبة عنا تماماً ؟

انهم يقولون ان النفس جسم ، غير أن كل جزء فى الجسم المنقسم الى أجزاء عديدة ، ليس مماثلاً للكل . وعلى ذلك ، فاما أن يكون للنفس مقدار معلوم ، بحيث أننا اذا نقصت لم تعد نفساً ، مثلما تتحول كمية

معينة بالطرح الى كمية مختلفة ، أو أن مقدارها من شأنه ، اذا نقص ، أن يظل كما هو من حيث الكيف ، وعندئذ تختلف من حيث هي جسم عنها من حيث هي كيف ، ولكنها تستطيع بكيفها الذى هو مختلف عن كمها أن تحتفظ بهويتها . فلنسأل أولئك الذين يؤكدون أن النفس جسم : هل كل جزء من النفس التى تكون فى جسم واحد ، هو نفس كالجُموع ؟ وهل جزء الجزء هو أيضاً نفس كالجُموع؟ عندئذ لا يضيف المقدار شيئاً الى ماهيتها ، مع أن الواجب أن يضيفه ما دامت كما . ثم ان النفس تكون كلها فى مواضع عديدة ، بينما أن من المحال على جسم أن يكون كله فى مواضع متعددة ، أو أن تكون أجزاؤه فى هوية مع الكل .

فان قالوا ان كل جزء من النفس ليس نفساً ، فعندئذ سيكون قوام النفس أشياء غير حية . وفضلاً عن ذلك ، فان كان لكل نفس مقدار ينحصر بين حدين ، الأكبر والأصغر ، لما عاد ما يخرج من هذين الحدين نفساً . ومع ذلك ، فعندما يولد توائم أو عدد كبير من الصغار - كما فى بقية الحيوانات - فى ولادة واحدة ومن بذرة واحدة ، فان البذرة تقسم عندئذ الى مواضع عديدة ، ويكون كل واحد من أجزائها كلا . وهذه الظاهرة تكفى لاقناع أولئك الذين ينكرون أن الموجود الذى يكون الجزء منه فى هوية مع الكل يملو فى ماهيته على الوجود الكمي ، وينبغي أن يكون بالضرورة بغيركم . فنحن لو نزعنا عنه الكم ، لظل مع ذلك كما هو ، لأنه لا شأن له بالكم ولا بالكتلة ، ولأن ماهيته تختلف عن ذلك كل الاختلاف . فالنفس اذن ليس لها كم .

٦ - ولو كانت النفس جسماً ، لما كان هناك احسان ولا فكر ، ولا علم ، ولا فضيلة ، ولا أمانة بوجه عام ، وذلك يتضح مما يلى :

ينبغي على النفس ، لكى تحس شيئاً ما ، أن تكون واحدة ، وأن يدرك الشيء كله بواسطة موجود واحد ، حتى لو وردت تأثيرات عديدة

بواسطة أعضاء كثيرة من أعضاء الحس ، وحتى لو كان للشيء الواحد صفات عديدة ، أو كانت الاحساسات المختلفة تصل بواسطة حاسة واحدة ، كما في ادراك الوجه مثلاً : اذ ليس ما يرى الأنف شيء ، وما يرى العينين شيء آخر ، بل ان شيئاً واحداً هو الذى يدرك كل الملامح دفعة واحدة . فان كان أحد التأثيرات يأتي عن طريق العين وآخر عن طريق الأذن ، فلا بد من وجود شيء واحد يصل اليه كلاهما معاً . اذ كيف كان يمكن القول ان هذين التأثيرين الحسنيين مختلفان ، لو لم يكونا معاً يصلان الى شيء واحد ؟ فينبغي اذن أن يكون هذا الشيء أشبه بمرکز ، وأن تنتهي اليه الاحساسات التي تأتي من كل مصدر ، مثلها كمثل أنصاف الأقطار التي تمتد من محيط دائرة .

وهكذا ينبغي أن يكون ما يدرك واحداً بحق . اذ لو كان منقسماً ، ولو كانت الاحساسات تأتي اليه كأنها تأتي الى طرفي خط ، فانها اما أن تعود الى التجمع في نقطة واحدة كالوسط ، أو يكون لكل طرف مختلف احساس بأحد الشئين ، كما لو كنت أنا أحس شيئاً ، وأنت تحس شيئاً آخر . فان كان الشيء المحس واحداً ، أي ان كان وجهاً مثلاً ، فلما أن يقلص الى وحدة - وهذا واضح : اذ أنه يقلص في انفسان العين ذاته ، والا فكيف نرى به أكبر الأشياء حجماً ؟ وبالأحرى ، فهو حين يدخل في المبدأ المدبر يبدو فكرة لا تنقسم - وعندئذ يكون هذا المبدأ غير منقسم ؛ أو أنه ان كان له حجم ، فانه ينقسم مثل موضوعه ، وعندئذ يدرك كل جزء من أجزائه جزءاً مختلفاً من الموضوع ، ولا يدرك شيء فينا الموضوع بأسره .

واذن فهنا المبدأ بأكمله ليس الا واحداً . فلي أي نحو ينقسم ، ان كان قابلاً للانقسام ؟ انه لو انقسم لما أمكن أن ينطبق الجزء منه الا على جزء مساو له من الشيء ، ما دام ليس مساوياً في الأبعاد لكل الأشياء المحسوسة . فبأي النسب يتم التقسيم ؟ أينقسم الى أجزاء متادل في

مقدارها ما للموضوع الداخلى فيه من عناصر متباينة ؟ وهل تحس الأجزاء الخاصة التى ينقسم إليها كل جزء من النفس بدورها ، أم أن أجزاء الأجزاء لا تحس ؟ ان هذا محال : فلو كان أى جزء من النفس يحس ، ما دام الحجم قابلاً بطبيعته للانقسام الى ما لانهاية ، لترتب على ذلك أن يناظر كل محسوس عدد لا متناه من الاحساسات ، هى بمثابة عدد لا متناه من الصور للشئ الواحد فى ميدنا المدبر .

ولو كان ما يحس جسماً ، لما تم الاحساس على نحو يختلف عن العلامات المنطبعة على الشمع بواسطة الأختام ، بحيث تطبع المحسوسات علامتها على الدم أو على الهواء . ولو كان الحال هنا كالحال فى الأجسام السائلة ، كما قد يتبادر الى الأذهان ، لطمست العلامة ، وكأنها قد رسمت فوق الماء ، ولما كانت هناك ذاكرة . ولو ظلت العلامات موجودة ، فاما أن يكون من المحال أن تطبع علامات غيرها طالما ظلت هذه باقية - واذن فلن تكون هناك احساسات أخرى - أو أنه ، ان أتت علامات أخرى ، لاخفت الأولى ، فلا تعود هناك ذاكرة . ولكن ما دام فى وسع المرء أن يتذكر ، وما دام من الممكن أن تضاف احساسات الى غيرها دون أن تقف السابقة حائلاً فى سبيل ذلك ، فمن المحال أن تكون النفس جسماً .

٧ - وفى وسعنا أن نصل الى نفس النتيجة من بحث الاحساس بالألم . فعندما يقال ان شخصاً يحس ألماً فى أصبعه يكون الألم فى الأصبع حقاً ، ولكن من الواضح أن الاحساس بالألم يتم ، باعترافهم هم ذاتهم ، فى المبدأ المدبر . وعندما يكون الجزء الذى يحس مختلفاً ، فان المبدأ يشعر بذلك ، وتتأثر النفس كلها على النحو ذاته . فكيف يحدث ذلك اذن ؟ انهم يقولون انه يحدث بالانتقال التدريجى : أى أن الجزء من النفس الذى فى الاصبع ، يكون هو أول ما يتأثر ، ثم ينقل التأثير الى الجزء الذى يليه ، وهذا ينقله الى آخر حتى يصل الى المبدأ . فان كان لدى الجزء الأول احساس بالألم ، وان كان الألم يمتد بالانتقال ، فلا بد

أن يكون هناك احساس جديد للجزء الثاني ، وآخر للثالث ، أى كثرة غير محدودة من الاحساسات لمؤثر واحد يبعث الألم ، ويكون المبدأ هو الذى يستشعر فى النهاية كل هذه الاحساسات ، مضافة إليها احساساته بذاته . والواقع أن كلا من هذه الاحساسات ليس احساس الاصبع بالألم ، بل ان الاحساس المجاور للاصبع يشعر بالألم فى القدم ، والثالث يشعر بالألم فى الجزء الأعلى ، وهكذا تكون هناك آلام عديدة ، ولا يشعر المبدأ بالألم الذى فى الاصبع ، بل بالألم المجاور له ، ويدع جانباً بقية الآلام ، ولا يعلم أن الاصبع يتألم . فان كان من المحال - تبعاً لذلك - أن يتم الاحساس بألم الاصبع عن طريق الانتقال ، أو أن تكون للكلمة المادية فى الجسم معرفة بشيء بينما أن شيئاً آخر هو الذى يتأثر - اذ أن لكل حجم أجزاء متميزة - فعلينا أن نسلم بأن الموجود الذى يحس من شأنه أن يكون فى هوية مع ذاته فى كل موضع من الجسم . وهذه صفة لاتقوم الا فى موجود مختلف عن الجسم .

٨ - ثم ان التفكير لا يكون ممكناً لو كانت النفس جسماً ، أيّاً كان هذا الجسم ، وذلك للأسباب الآتية :

ان كان قوام الاحساس هو استخدام النفس للجسم من أجل ادراك المحسوسات فلن يكون قوام التفكير هو الادراك بواسطة الجسم ، والا لكان هو هو الاحساس . فان كان التفكير هو الادراك بدون الجسم ، فينبغى بالأحرى ألا يكون الموجود الذى يفكر جسماً : اذ أن الاحساس يكون بالمحسوسات ، والتفكير فى معقولات . فان لم يسلموا بذلك ، فهناك على الأقل أفكار تتعلق بأمر معينة هى أمور عقلية ، وادراكات لموجودات غير ممتدة . فكيف يفكر الممتد فى غير الممتد ؟ وكيف - وهو قابل للاقسام - يفكر فى غير القابل للاقسام ؟ لا شك أن ذلك يكون بواسطة جزء غير منقسم من ذاته . فان كان الأمر كذلك ، فان ما يفكر فيه لن يكون جسماً ، اذ أنه ليس بحاجة الى ذاته كلها ليدرك موضوعه ، بل

حسبه نقطة واحدة منه • فان اعترفوا ، كما هو الواقع ، بأن الأفكار الأولى تتعلق بأقل الموجودات نصيباً من الأجسام ، فلا بد في كل الأحوال أن يكون الموجود الذي يعرفها بالتفكير فيها بريثاً من الجسم ، أو أن يغدو كذلك •

فهل يردون بأن الأفكار تتعلق بصور توجد في المادة ؟ ان هذه الأفكار على الأقل تنشأ متجردة عن الأجسام ، والعقل هو الذى يقوم بالتجريد • اذ أن العقل لا يقوم بتجريد الدائرة أو المثلث ، أو الخط أو النقط ، بواسطة جسمه ، أو بواسطة المادة بوجه عام • فينبغى أن تنفصل النفس ذاتها عن الجسم ، ويلزم من ذلك ألا تكون جسماً • ونحن نعلم أن الجميل والعدل غير ممتدين ، وأتأنا نفكر فيهما معاً • واذن ، فان كانا يأتیان الى النفس ، فهى انما تتلقاهما بما هو غير منقسم فيها ، ويكون مقرهما في غير المنقسم الذى فيها •

ولو كانت النفس جسماً ، فكيف تكون لها فضائل ، كالاتدال أو العدالة أو الشجاعة أو غيرها ؟ في هذه الحالة اما أن نقول ان الاعتدال والعدالة والشجاعة هم نفس أو دم ، أو أن نعرف الشجاعة ، بأنها عدم تأثر النفس ، والاعتدال بأنه مزيجه المناسب ، والجمال بأنه الصورة الملائمة للخطوط الخارجية التى تجعلنا نقول ان الموجودات رشيقة أو جميلة • ولا جدال في أن النفس الحيوى قد يكون قوياً ، وقد تكون خطوطه الخارجية جميلة - ولكن ما شأن هذا النفس والاعتدال ؟ انه ، على العكس منه ، يسعى وراء الاحساسات الملائمة ، بأن يحيط بالموضوعات أو يمسه ، وذلك حين يكون ساخناً أو راغباً في بارد مصقول أو مقترباً من أشياء لينة رخوة أو مصقولة • واذن ، فما شأن النفس بالتقسيم تبعاً للمرتبة ؟

فهل نمت أمور أزلية هى مبادئ الفضيلة وبقيّة العقولات ، تتصل بها النفس ، أم أن الفضيلة تظهر ، وتعيّننا ، ثم تفسد بدورها ؟ ولكن من

خالقها ، ومن أين تأتي ؟ الخالق ، في هذه الحالة ، يظل موجوداً • فلا بد
اذن أن تكون هناك أشياء أولية ثابتة ، مثلها كمثل تصورات الهندسة •
ولكن ان كانت الفضيلة من ضمن هذه الأمور الأزلية الدائمة ، فهي
ليست جسماً • فينبغي اذن أن يكون الموجود الذي تكون فيه مماثلاً لها ،
أى لا يجب أن يكون هذا الموجود جسماً ، اذ أن طبيعة الجسم لا تدوم ،
بل هي بأسرها زائلة •

٨ (١) - فاذا ما تأمل هؤلاء (الحصوم) أفعال الجسم ، من تسخين
وتبريد ودفع ونقل ، وأدخلوا النفس ضمنها ، وظنوا أنهم على هذا
النحو يدخلونها في عداد الموجودات الفعالة ، فانهم بذلك يجهلون أولاً
أن الأجسام تفعل كل ذلك بفضل قوى لا جسمية فيها ، ويجهلون بعد
ذلك ما تقول به من أن النفس ليست لديها قوى من هذا النوع ، بل لديها
الفكر والاحساس والاستدلال والشوق والتدبير الكونى الحكيم الخبير ،
وكل هذه تقتضى جوهرأ غير جوهر الأجسام • وعلى ذلك فعندما يحيل
البعض قوى الأجسام الى حقائق لا جسمية ، فانهم بذلك لا يتركون
للجسم أية قدرة •

أما ان كل الأجسام تستمد مالمديها من قدرة ، من قوى لا جسمية ،
فهاكم الأدلة على ذلك :

انهم ليسلمون بأن الكم غير الكيف ، وبأن لكل جسم كمأ ، ولكن
ليس صحيحاً أن لكل جسم - كالمادة مثلاً - كيفا • ويترتب على ذلك
أن يعترفوا بأنه ما دام الكم مختلفاً عن الكيف ، فان الكيف مختلف عن
الجسم : اذ كيف يكون هناك جسم بلا كم ، ما دام لكل جسم كم ؟
على أننا قد ذكرنا من قبل أن الجسم اذا انقسم ولم يعد له المقدار الذى
كان لديه ، فان الكيف يظل رغم هذا التقسيم واحداً فى كل الأجزاء •
فمثلاً ان كانت حلاوة العسل لا تقل فى كل جزء عنها فى الكل ، فينبغي
ألا تكون الحلاوة جسماً • وكذلك الحال فى بقية الكيفيات • ثم أنه لو

كانت القوى أجساما ، لوجب أن تكون للقوى الشديدة كتل كبيرة ، وألا يكون للقوى الضعيفة الا كتل صغيرة . على أننا قد نرى للكتل الكبيرة قوى ضعيفة ، ولأصغر الكتل أكبر القوى في كثير من الأحيان ، فلا بد عندئذ أن تنسب فعلها الى شيء غير الامتداد ، أى الى غير الممتد . فان كانت المادة هى فى كل مكان ، ما دامت جسماً ، وان كانت تكون أجساما متميزة بفضل الكيفيات التى تلتقاها ، فكيف لا يكون واضحاً أن هذه الكيفيات المستفادة مبادئ عاقلة ، ومبادئ لا جسمية ؟ ولا جدوى من قولهم ان الحى يهلك اذا ما فارقه النفس أو الدم . فهذان حقاً شيئان تستحيل بدونهما الحياة ، غير أن هناك أشياء عديدة لها نفس هذه الصفة ، ولكن أحداً منها لا يكون النفس (١) . ولا جدال فى أن النفس والدم لا يستطيعان التغلغل فى كل الأشياء ، كما تفعل النفس .

٨ (٢) - ولو كانت النفس جسماً يتخلل كل شيء ، لتأثر الخليط على نحو واحد ، كما هو الحال فى سائر الأجسام . غير أن الأجسام اذا اختلقت لم تبق لجسم منها فاعلية - واذن فلن تكون النفس بالفعل فى الأجسام ، بل بالقوة فحسب ، وبذا تفقد وجودها ذاته ، مثلما يفقد الحلو وجوده لو مزجناه بالمر . واذن فلن يكون لنا عندئذ نفس .

ولو كانت النفس جسماً مختلطاً بالجسم تبعاً لما يسمى بالخليط التام - وهو الخليط الذى فيه يوجد أحد الأجسام حيث يوجد الآخر ، بحيث يشغلان دائماً حجماً متساوياً ، ويشغلان الحجم كله ، ولا يزيد حجم الاول عندما يضاف اليه الثانى - فعندئذ لن تترك أى موضع فى الجسم دون أن تتخله . وفى هذا الخليط لا تتمثل مقادير كبيرة من جسم بجانب مقادير كبيرة من جسم آخر كل بدوره - اذ لو كان كذلك لكان أحق باسم التجاور - وانما يتخلل الجسم الذى يلقى الجسم الآخر بأكمله حتى

(١) فالكبد والمعدة مثلا - كما يقول فى موضع آخر - تستحيل بدونهما الحياة ، ولكن ليس معنى ذلك ان النفس فى الكبد او المعدة .

أدق أجزائه • على أن هذا الخليط مستحيل ، ما دامت أصغر الأجزاء فيه تغدو مساوية لأكبرها • وأياً كان الأمر ، فإن الجسم بأسره هو الذى يتغلغل فى الآخر بأسره • فإن كان كل من الأجسام فى موضع معلوم ، وان لم يكن هناك فاصل يخترقه ، لوجب عندئذ أن ينقسم الجسم الى نقط ، وهو محال • اذ لو كان هناك انقسام الى ما لا نهاية - ما دام أى جسم ، مهما صغر ، قابلاً للانقسام - لوجدت اللانهاية ، لا بالقوة فحسب ، بل بالفعل أيضاً • فمن المحال اذن أن يتخلل جسم بأسره جسماً آخر تخلاً تاماً ، ولكن النفس تتخلل كل موضع ، فهى اذن لا جسمية •

٨ (٣) - ويقولون ان النفس الحى ذاته ، الذى هو فى أول الأمر « طبيعة » ، يغدو نفساً حين يتعرض لبرد الهواء ، وحين يتخلله هذا البرد ، اذ أن البرد يجعله أطف مما كان - وهذا خلف ، لأن كثيراً من الحيوانات تولد فى الحرارة ولها نفس لم تبرد - فهم يقولون اذن بأن هناك أولاً طبيعة تغدو نفساً بتضافر الظروف الخارجية • ويرتب على ذلك أن يصفوا المكان الأول على ما هو أدنى : فيضعون قبل الطبيعة حداً آخر أدنى منها ، يسمونه « الاستعداد » • وواضح أن العقل هنا يأتى فى النهاية بعد النفس • ولكن ان كان العقل سابقاً على كل الأشياء ، فالواجب أن نضع النفس من بعده ، ثم الطبيعة ، وأن نضع الحد الأدنى بعد الاعلى ، تبعاً لمكاته الطبيعية • ولو كان الله ، كما يقولون ، لاحقاً متولداً ، من حيث هو عقل ، ولو كان الفكر عنه شيئاً مستفاداً فحسب ، لما وجدت نفس ولا عقل ولا اله ، ما دام الموجود بالقوة لا يحدث ولا يخرج الى الفعل الا اذا وجد من قبله موجود بالفعل : اذ ما الذى ينقله الى الفعل ان لم يكن يوجد خارجه أولاً موجود آخر؟ وان كان ينقل ذاته بذاته الى الفعل - وهو محال - فانما يكون ذلك على الأقل بشيته أنظاره على موجود لا يكون بالقوة بل بالفعل •

ومع ذلك فالوجود بالقوة يظل دائماً ساكناً ان وجد وحده ، فهو لا ينتقل بذاته الى الفعل . أما الوجود بالفعل فهو أعلى من الوجود بالقوة ، ما دام هو موضوع شوقه . فالحد السابق اذن هو الوجود الأعلى الذى له طبيعة متميزة عن الجسم ، والذى هو بالفعل على الدوام . واذن فالعقل والنفس سابقان على الطبيعة . والنفس ليست نفساً ولا ما يشبه الجسم . ولقد بين آخرون أن النفس لا يمكن أن يقال عنها انها جسم ، لأسباب مختلفة ، غير أن الأسباب التى أوردناها هنا كافية .

٨ (٤) - فما دامت النفس طبيعة أخرى ، فعلينا أن نبحث عن كنه هذه الطبيعة . فهل هى ، مع اختلافها عن الجسم ، صفة من صفاته ، كالانسجام ؟ ان الفيثاغوريين يشبهون النفس بالانسجام فى أوتار الآلة - مع بعض الاختلاف فى المعنى . فعند ما تشد أوتار آلة ، يضاف شئ معين الى الأوتار ، هو تلك الخاصية المسماة بالانسجام . ولقد ذكرت من قبل حجج عديدة ضد هذا الرأى (١) لبيان استحالة . فقول ان النفس توجد أولاً ، ومن بعدها الانسجام ، وهى تأمر الجسم وتسوده ، وغالباً ما تقمعه . فلو كانت انسجاماً لما فعلت شيئاً من هذا . والنفس جوهر بينما الانسجام ليس جوهرأ . فان كان الخليط الذى تتركب منه الأجسام مرتباً تبعاً لعلاقة ما ، فذلك هى الصحة . ولا بد بوجه خاص أن توجد قبل النفس نفس أخرى تحدث الانسجام على الأوتار ، لأن لديه فى ذاته العلاقة الثابتة التى ينتج الانسجام تبعاً لها . وفى هذه الحالة لا تستطيع الأوتار أن توافق بذاتها ، مثلما لا تستطيع ذلك الأجسام المكونة لجسمنا . فهنا يقال بوجه عام ان النفس تنشأ من أشياء غير حية ، والنظام يظهر من تضافر أمور غير منظمة ، كما يقال ان النظام لا يستمد وجوده من النفس ، بل

(١) يلاحظ هنا ان افلوطين يعترف بوجود مصادر أخرى استقى منها آراء وحججه فى تفنيد مادية النفس - ومن أهمها كتاب الاسكندر الاثرودىسى : فى النفس - وهذا بالفعل ما هو واضح فى هذا المقال بالذات وخاصة لانه من أول المقالات التى كتبها افلوطين .

النفس هي التي تستمد وجودها من نظام تلقائي • غير أن هذا ليس ممكنه
لا في الموجودات الجزئية ولا في النفس • واذن فالنفس ليست انسجاماً •

٨ (٥) - فلنبحث الآن بأي معنى يطلق على النفس أسم « كمال
entelechia » فأصحاب هذا الرأي يقولون ان النفس للمركب بمثابة
الصورة للمادة ، التي هي الجسم الحى • فهي ليست صورة أى نوع من
الأجسام ، ولا الجسم بما هو جسم ، بل « جسم طبيعى عضوى له حياة
بالقوة (١) • فاذا شبهناها بالحد الذى تقارن به ، فهي بمثابة صورة المثال
بالنسبة الى البروتز ، فهي اذن تنقسم تبعاً لأقسام الجسم ، فاذا ما بتر جزء
من الجسم ، بتر معه جزء من النفس - وعندئذ ينبغى ألا يكون لاعتكاف
النفس فى النوم ، وجود ، ما دام يلزم أن يلصق الكمال بالجسم الذى هو
كماله ، بل لا يعود للنوم ذاته ، فى الحق ، وجود •

ولو كانت النفس كمالاً ، لما كان هناك تعارض ممكن بين العقل
والرغبات : فهي اذ تظل دواماً على وفاق مع ذاتها ، لا تستشعر كلها الا
تأثراً واحداً • وربما كانت الاحساسات وحدها هي التي تظل ممكنة ،
أما الأفكار فمستحيلة • لهذا كان (المشاعون) ذاتهم يقولون بنفس أخرى ،
أى العقل ، الذى يجعلونه خالداً • فيلزم اذن أن تكون النفس العاقلة
كمالاً بمعنى آخر ، ان كان لا بد من استخدام هذا التعبير • بل ان النفس
الحساسة ذاتها ، اذا احتفظت بعلامات الأشياء المحسوسة فى غيابها ، فانما
تحتفظ بها دون معونة الجسم ، والا لكانت تلك العلامات فيها كأشكال
وصور ، وان كانت فيها على هذا النحو ، فلن تستطيع تلقى غيرها •
فالنفس اذن ليست كمالاً لا يتفصل عن الجسم •

على أن ذلك الجزء من النفس الذى لا يرغب فى طعام ولا فى
شراب ، بل فى أمور غير الأمور الجسمية ، لا يمكن أن يكون هو ذاته

(١) تعريف ارسطو المشهور للنفس : كمال اول لجسم طبيعى عضوى له حياة

بالقوة •

كمالاً لا ينفصل عن الجسم • فبقى اذن النفس الغاذية ، التي قد تشك في أنها كمال غير منفصل بهذا المعنى • ولكن من الواضح أنها بدورها ليست كذلك • فالواقع أن مبدأ النبات في الجذر ، والنبات انما ينمو في أغلب الأحيان حول الجذر والأجزاء الدنيا • فواضح اذن أن نفسه تترك الأجزاء الأخرى منظوية في جزء واحد ، فهي اذن ليست في الكل كمالاً لا ينفصل • ثم ان للنبات قبل نموه كتلة صغيرة الى حد بعيد • فاذا كانت النفس تنتقل من نبات نام الى نبات صغير (هو البذرة) ، ومن هذا الى نبات كامل ، فما الذي يمنعها من أن تنفصل كلية ؟ ثم انها لو كانت غير منقسمة ، فكيف - وهي كمال لجسم منقسم - تعدو هي ذاتها منقسمة ؟ وفضلاً عن ذلك ، فان النفس ذاتها تنتقل من حيوان الى آخر • فكيف اذن تصيح نفس الأول نفساً للثاني ، لو كانت كمالاً للجسم واحد ؟ ان هذا الاعتراض ناشئ ، كما هو واضح ، عن استحالة الحيوانات الى حيوانات أخرى • فقوام وجود النفس اذن ليس في كونها صورة لجسم ، وانما هي جوهر لا يدين بوجوده الى كونه مستقراً في جسم ، بل يوجد قبل أن يكون نفس الحيوان الذي سيولد وجوده النفس •

فماذا تكون ماهية النفس اذن ؟ اذا لم تكن النفس جسماً ولا كيفية من كليات وجود الجسم ، بل فعلاً وخلقاً ، وان كانت أشياء عديدة موجودة فيها وصادرة عنها ، وان كانت جوهرراً خارج الجسم ، فما هي اذن ؟ من الجلي أنها ما نسميه جوهرراً بحق - اذ أن كل موجود جسمي انما هو صيرورة وليس جوهرراً • فهو يكون ويفسد ، وهو لا يوجد مطلقاً وجوداً حقيقياً ، وهو لا يحفظ ذاته الا بمشاركته في الوجود ويقدر ما هو مشارك فيه •

٩ - ولكن هناك طبيعة أخرى توجد بذاتها ، وهي الوجود الحق ، الذي لا يكون ولا يفسد • ولو كانت تلك الطبيعة تفسد لاختفت بقية الأشياء ، ولما نشأت بعد ذلك • فهي التي تتمكن من حفظ هذه الأشياء ،

هى والعالم المحسوس الذين يدين للنفس ببقائه وبما يسوده من نظام . وهى تتحرك بذاتها لأنها هى مبدأ الحركة ، وهى التى تمد بقية الأشياء بالحركة . وهى اذ تهب الحياة للجسم الحى ، فانما تستمدها من ذاتها ، و لا تفقدها أبداً ما دامت تستمدها من ذاتها . اذ ليست حياة كل الأحياء مستفادة ، ولا لسرنا هكذا الى ما لا نهاية . فلا بد من طبيعة حية منذ البداية ، ينبغى أن تكون أزلية غير فانية ، لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء . فيلزم اذن أن تنسب اليها كل العنصر الالهى الحير الذى يستمد الوجود والحياة من ذاته ، والذى هو الوجود الأول والحى الأول ، الذى لا يطرأ على ماهيته تغير ، ولا يسرى عليه كون ولا فساد . اذ من أى شىء يكون ، والام يفسد ؟ وان كان ينبغى أن يتخذ فى حقيقته صفة الوجود هذه ، فلا يجب أن يوجد تارة ولا يوجد تارة أخرى ، مثله فى ذلك كمثل الأبيض الذى هو فى ذاته أبيض : فلا يمكن أن يكون تارة أبيض وتارة لا أبيض . ولو كان الأبيض هو الوجود ، بخلاف صفته من حيث هو أبيض ، لكانت له على الدوام صفة الوجود . ولكنه لا يملك سوى صفة البياض . غير أن ما يملك الوجود من ذاته ومنذ بداية الأمر ، انما يكون موجوداً دائماً . وهذا الموجود الأولى الأزلى لا يفنى قط فيصبح كحجر أو خشب ، بل ينبغى أن يكون حياً ، ويتمتع بحياة خالصة ، بقدر ما يظل موجوداً وحده وفى ذاته . فان اختلط بشىء أدنى منه ، لكان أقصى ما يناله منه هو أن يجد فيه عقبة ، ولكنه لا يفقد طبيعته الخاصة ، بل يستعيد حالته الأولى بأن يعود الى طبيعته الخاصة .

١٠ - والنفس من جنس الطبيعة الالهية الأزلية ذاتها : ودليل ذلك ما ثبت من أنها ليست جسماً . وعلى ذلك ، فليس لها شكل ولا لون ، ولا يمكن أن تحس . على أن ثبت أدلة أخرى لاثبات ذلك :

فنحن اذا اعترفنا بأن الموجود الالهى الحق ينعم كله بحياة خيرة حكيمة ، فعلينا أن نبحث فيما بعد - قياساً على نفسنا - فى طبيعة ذلك

الموجود • فلتأمل اذن نفساً غير تلك التي تجذب اليها رغبات لا عاقلة
أو مشاعر عنيفة ، وتتلقى بقية الانفعالات ، لوجودها في الجسم - لتأمل
نفساً برئت من كل ذلك ، وفضت علائقها بالجسم على قدر وسعها . فواضح
في هذه الحالة أن الشرور تضاف الى النفس من مصدر آخر ، وأنها ان
كانت خالصة ، فان الخير والحكمة وبقية الفضائل تكمن فيها وكأنها من
خصائصها • فان كان ذلك حال النفس حين تعود الى ذاتها ، فكيف
لا تكون لها طبيعة مماثلة لتلك التي قلنا انها تنتمي الى الموجود الالهي
الأزلي ؟ ذلك بأنه لما كانت الحكمة والفضيلة الحقة أموراً الهية ، فلا يمكن
أن يكونا في شيء خسيس فان ، بل لا بد أن يكون ذلك الموجود الهياً ،
ما دام له من الأشياء الالهية نصيب ، بفضل قرابته لها واشتراكه في
الماهية معها •

واذن ، فمن يكن منا كذلك ، فسيختلف بنفسه قليلا عن الموجودات
العليا ، ان كان له كل ما في الجسم على أدنى نحو ممكن • ولهذا ،
فلو كان جميع الناس كذلك ، أو لو كان لعدد كبير مثل هذه النفوس ،
فلن تبلغ التفتلة بمخلوق حد الاعتقاد بأن نفوسهم خالدة تماماً • ولكننا اذ
نرى النفس في أغلب الأحيان وعند معظم الناس ، مليئة بالأدران ، فان
المرء لا يعتقد بأنها شيء الهى خالد •

ومع ذلك فينبغي أن نبحت طبيعة الشيء بأن ننظر اليه في حالته
المجردة ، اذ أن كل اضافة الى شيء انما هي عقبة في طريق معرفة ذلك
الشيء • فلتبجته اذن بأن تنزع منه ما ليس في ذاته ، أو بالأحرى لتزع
عن نفسك ما يلبطخها ، ولتختبر نفسك بنفسك ، وعندئذ ستؤمن بخلودك ،
عندما ترى نفسك في عالم عقلي خالص • سترى عقلا لا ينظر الى
المحسوسات الفانية ، بل يدرك الأزلي بما هو أزلي فيه ، ويرى كل شيء
في المعقول ، ما دام هو ذاته قد غدا عالماً معقولا منيراً تضيئه الحقيقة
الصادرة عن « الخير » ، الذي ينشر في كل المعقولات نور الحقيقة ، حتى

لتؤمن بصدق هذه العبارة « سلام عليكم ، انى لكم اله خالد » (١) ، وذلك حين ترقى الى الوجود الالهى ، وتثبت ناظريك على ما فيك من تشابه به . فان كانت التصفية توصلنا الى معرفة خير الأشياء ، فان المعارف التى هى معارف بحق تظهر فى داخل النفس • اذ أن النفس لا ترى الاعتدال والعدالة حين تنظر الى الخارج ، بل تراهما فيها ، وفى تفكيرها فى ذاتها ، وفى حالتها الأولى • وهى ترى هذه الفضائل كامنة فيها كتمثيل علق بها الصدا ، تصقلها هى (٢) • فهى أشبه بذهب له نفس ، ثم نفص عنه كل ما يعلق به من طين ، وبعد أن كان يجهل ذاته ولا يرى ما فيه من ذهب ، أصبح يعجب بنفسه حين يرى ذاته بريئة عن كل شئ ، ويعتقد بأنه ليس فى حاجة الى جمال مستمد ؛ فيه القوة الكافية ان ترك لذاته •

١١ - وأى انسان عاقل يشك فى أن مثل هذا الوجود خالد ؟ انه يستمد من ذاته حياة لا يمكن أن يفقدها • وكيف يفقدها وهو لم يستفدها ، وهى ليست له بمثابة الحرارة للنار ؟ - لست أعنى بذلك أن الحرارة مستفادة بالنسبة الى النار ، بل انها مستفادة ان لم يكن بالنسبة الى النار ، فعلى الأقل بالنسبة الى المادة التى هى مصدر النار : اذ أن النار أيضاً تفسد بواسطة هذه المادة •

وما هكذا تكون الحياة للنفس أبداً • فالنفس ليست حاملة الحياة ومادتها ، والحياة لا تضاف اليها من الخارج ، اذ أنه اما أن تكون الحياة جوهرأ ، فتكون جوهرأ يحييا بذاته ، وعندئذ تكون هى بالضبط ضالتنا المنشودة ، فنعترف بأنها خالدة • أو تكون الحياة بدورها حداً مركبأ ، فنحلله من جديد ، حتى نصل الى موجود خالد يتحرك بذاته ، وليس من طبيعته أن يكون له من الموت نصيب •

(١) هذا البيت لابن بادليس وهو الفيلسوف الذى يمكن أن يتخذ مثالا لشعور النفس بألوهيتها بما تعرف عنه من كبرياء وتعال عن كل ما فى هذا العالم •
(٢) تأثير افلاطون فى كل هذه الآراء واضح لا يحتاج الى بيان •

بل اننا حتى لو قلنا ان الحياة حال من أحوال الوجود التي تكتسبها
المادة فسنضطر الى التسليم بأن الوجود الذي تأتي منه هذه الكيفية الى
المادة هو ذاته - أيأ كان - خالداً ، اذ يستحيل أن يطرأ عليه عكس
ما يجلبه . فهناك اذن طبيعة حية فعالة .

١٢ - وفضلاً عن ذلك ، فان قيل ان كل نفس تتعرض للفساد ،
لوجب أن يكون الفساد قد دب في كل شيء منذ عهد بعيد + وان قيل ان
بعض النفوس تفسد دون البعض الآخر ، أى أن نفس العالم مثلاً
خالدة ونفسنا ليست كذلك ، فلا بد أن يذكر سبب هذا الاختلاف : اذ
أن كليهما معا مبادئ حركة ، وهما متصلان بأشياء واحدة ، بواسطة
ملكة واحدة ، عندما يفكران في الموجودات التي في السماء وفيما وراء
السماء ، وعندما يبحثان عما هو في ماهية الموجودات ، وعندما يصعدان
الى المبدأ الأول + وتصورها لكل موجود في ذاته ، الذي تستمده
بذاتها من الموضوعات التي تتأملها في ذاتها ، يأتيها من التذكر . وهذا
التصور يجعل لها وجوداً سابقاً على الجسم ، ويمكنها - وهي تنعم بمعرفة
أزلية - من أن تكون هي ذاتها أزلية .

ان كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيباً يتحلل بطبيعته الى
العناصر التي يتركب منها ، غير أن النفس طبيعة واحدة ، بسيطة ، توجد
كلها بالفعل في حالة حياة ، فهي اذن لن تفنى + وقد يقال انها قد تفنى
بالانقسام والتجزىء ، وردنا على ذلك أنها ليست كتلة ولا كماً ، كما
أثبتنا .

- فهل يطرأ عليها الفساد بالاستحالة ؟

- ان الاستحالة حين تكون علة للفساد ، تقضى على الصورة ،
ولكن تترك المادة + وهذا لا يحدث الا لوجود مركب . فان كان يستحيل
اذن أن تفسد على أى نحو من هذه الأوجه ، فهي بالضرورة لافانية .

١٣ - فما دامت المعقولات مفارقة ، فكيف تدخل النفس في جسم ؟

- ان كل ما هو عقل فقط لا يفعل ، فهو منذ الأزل هناك ، حيث يحيا بين المعقولات حياة عقلية خالصة ، لا يحس فيها ميلا ولا شوقاً . ولكن الوجود الذي يضاف اليه الشوق لأنه يأتي من بعد العقل ، يكون تالياً له بفضل هذه الاضافة . فهو يميل الى خلق نظام يتفق مع ما رآه في العقل ، وكأنه حامل بهذا النظام ويشعر بالأم الوضع ، وهكذا يحاول أن يتنج ويخلق (١) . والنفس التي يدفعها هذا المجهود الذي تقوم به في المعقول ، والتي ترتبط بالنفس الكونية ، وتسود معها كل الموجودات الخارجية التي تتحكم هي فيها ، وتمارس معها حكمتها على الكون - هذه النفس تريد أن تدبر من هذا الكون جزءا بمفردها . ولكنها مع ورودها الى هذا الجزء الذي تكون فيه ، لا تنسى بأسرها الى الجسم ، بل تحتفظ بشيء خارج عنه . بل ان عقلها لا يتأثر بالجسم ؛ أما هي ذاتها ، فتارة تكون في الجسم وتارة خارجه . وهي اذ تخرج من المرتبة الأولى ، تسير حتى المرتبة الثالثة ، بينما يظل العقل في موضعه ، ويملاً كل شيء جمالاً ونظاماً بتوسط النفس . فهو موجود خالد له وسيط خالد ، يظل موجوداً ابداً في فعل لا ينتهي .

١٤ - وتتصف نفوس الكائنات الحية الأخرى ، وهي النفوس التي هبطت من تلك المجالات ووصلت حتى أجسام الكائنات الحية ، تتصف هذه النفوس أيضاً بالخلود ضرورة . فان كانت تمت نوع من النفوس غير هذه ، فينبغي أن يكون مصدره الأوجد هو تلك الطبيعة الحية ، ما دامت هي ذاتها علة الحياة لسائر الكائنات الحية . وهذا القول ينصب

(١) في هذا الوضع يردد افلوطين فكرة اساسية في ملهه ، وهي رغبة كل مبدأ من المبادئ في أن يخلق وينظم ما يتلوه ، محاكياً في ذلك المبدأ الاول . وفي هذا ما يدل على ان افكار افلوطين الاساسية كانت ماثلة في ذهنه منذ البداية ، وان في هذا القول المتقدم حججا افلوطينية خالصة ، وليس كله ترديدا لحجج مستمدة من بقية الفكرين .

على نفس النباتات أيضاً • فكلها صدر عن مصدر واحد ، ما دامت لها
كلها حياة خاصة بها ، وما دامت لا مادية ولا منقسمة ، وما دامت
جواهر •

فهل يقال ان النفس الانسانية تتحلل لأنها مركبة ، ما دامت تنقسم
الى أقسام ثلاثة ؟ عندئذ نرد بأن النفوس المجردة والخالصة تتخلى عن
الصور الزائدة التي كانت لها فى الصيرورة ، وأن بقية النفوس تحتفظ
بهذه الصور وقتاً طويلاً جداً • غير أن هذا العنصر الأدنى ، حين
يترك ، لا يفنى بدوره ، طالما أنه يظل حيث يكون مبدؤه : إذ أنه ما من
موجود حقيقى يفنى •

١٥ - لقد قلنا ما يجب أن يقال لأولئك الذين يرومون برهانا •
أما الذين يطلبون دليلاً ملموساً ، فعليهم أن يستخلصوه من التراث
الضخم الذى يرتبط بهذه المشكلة ، من نبوءات الآلهة التى تأمر بتهدئة
نقمة النفوس التى أسيء اليها ، وتدعو الى تكريم الموتى على اعتقاد أن
لديهم مشاعر - وهو أمر يمارسه الناس بازاء الراحلين بالفعل • وكم
من نفس كانت من قبل فى أناس ، لا تكف عن أن تضيف الحير على
الناس ، فتنفعا بأن تعرفنا النبوءات ، وتعلمنا كل الأشياء • وذلك يثبت
لنا أن بقية النفوس بدورها لم تفن •

المقال الثامن

في هبوط النفس إلى الجسم

١ - كثيراً ما أتيقظ لذاتي ، تاركاً جسمي جانباً • واذ أغيب عن كل ما عداي ، أرى في أعماق ذاتي جمالاً يبلغ أقصى حدود البهاء • وعندئذ أكون على يقين من أنني أتنمي الى مجال أرفع ، فيكون فعلى هو أعلى درجات الحياة، وأتحد بالموجود الالهي • وحين أصل الى هذا الفعل، أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية • ولكنى ، بمد مقامي هذا مع الموجود الالهي ، حين أعود من معاينة العقل الى الفكر الواعي ، أسأله كيف يتم هذا الهبوط الحالى ، وكيف أمكن أن ترد النفس الى الأجسام، ما دامت طبيعتها كما بدت لى ، وان كانت فى جسم (١) •

ولقد قال هرقلطس ، الذى دعانا الى بحث هذا الموضوع، بضرورة التبادل بين الأضداد ، فتحدث عن « طريق الى أعلى والى أسفل » ، وقال ان « الشيء مع تغيره يظل فى سكون » ، و « أن تكرار مجهود مطرد واحد أمر ممل » (٢) • تلك هى المجازات التى يستخدمها ، ولكنه أغفل توضيح أقواله ، وربما كان هدفه من ذلك هو أن يحضنا على أن نبحث بأنفسنا عما اهتدى إليه هو ذاته فى بحثه •

(١) هذه الققرة من الفقرات النادرة التى يتخذ فيها أسلوب افلطين شكل التاملات الشعرية أو الصوفية . وفيه يرجع العنصر الالهي الى الطبيعة الدائمة للانسان، فيكتشف الانسان سمو الاصل الذى أتت منه نفسه بالتامل الباطن . وخلال ذلك لا تثار مشكلة هبوط النفس ، التى لا تبدأ تطرأ على اللسان الا بعد أن يترك هذه الوحدة الصوفية ويعود الى التفكير الواسع فى هذا العالم .

(٢) الا أن هرقلطس يرمى هنا الى تفسير الهبوط بأنه دفع للملل الذى يجلبه تناء النفس فى حالة واحدة •

وقال أنبادقليس ان الهبوط الى هنا قانون محتم على النفوس الحافظة ، وأنه هو ذاته بعد أن كان نائياً الى جوار الآلهة ، قد أتى الى هذا العالم ، مطيعاً لحق الخلاف - فلم يكشف لنا في هذا الصدد أكثر مما كشف فيثاغورس . وقد فسر تلاميذه هذه الفقرة وفقرات غيرها تفسيراً أسطورياً ، ولكن الأسلوب الشعري لم يمكنه من أن يكون واضحاً .

ويبقى أمامنا أفلاطون الالهى ، الذى قال عن النفس أموراً جميلة عديدة ، وتحدث فى مواضع كثيرة من أبحاثه عن ورودها الى هذا العالم ، ولذا نأمل أن نستخلص منها شيئاً واضحاً .

فماذا يقول هذا الفيلسوف ؟ ليس فى وسعنا أن نعرف ما يعنيه بسهولة ، اذ يبدو أنه لا يقول دائماً نفس الشيء . ولكنه يظل دائماً على احتقاره للمحسوس ، ويعيب على النفس حلولها فى البدن ، فيقول انها فى سجن ، وأنها فيه كأنها فى مقبرة ، وأن المرء فى « الأسرار » لينطق بحقيقة كبرى حين يقول ان النفس فى سجن . والكهف (١) عنده ، كالبحر عند أنبادقليس ، يعنى - على ما يبدو لى - عالماً ، حيث يكون السير نحو العقل ، كما قال ، تحريراً للنفس من علاقتها ، وصعوداً الى خارج الكهف . وفى « فيدرس » نرى فقدان النفس لأجنحتها علة لوصولها الى عالماً الأرضى . وهى تعود الى الصعود ، ثم يرجع بها اكمال الدورة الى هنا مرة أخرى . وما يبعث بنفوس أخرى الى هنا هى أحكام ، أو مصير ، أو قدر أو اتفاق .

وهكذا نرى ورود النفس الى الجسم ، تبعاً لكل هذه الفقرات ، أمراً مذموماً . ولكنه حين يتحدث فى « طيماوس » عن الكون المحسوس ، يثنى على العالم ويعدده الها خيراً . فالنفس هبة من فضل الصانع ، ترمى

(١) الاشارة الى الكهف ترجع الى «الجمهورية» ، اما الاشارة الى السجن ، والمقبرة فترجع الى فيدون .

الى بث العقل فى الكون ، اذ أن وجود العقل فيه لازم ، وهذا لا يتأتى ان لم تكن له نفس • ولهذا أرسل الله للكون نفساً مثلما أرسل نفساً لكل منا ، حتى يكون الكون كاملاً : اذ لا بد أن توجد فى العالم المحسوس من الصور الحسية بقدر ما يوجد فى العالم المعقول ، ومثلها •

٢ - ويترتب على ذلك أننا ، حين نبحت لدى أفلاطون عن تعاليم عن نفسنا ، فانما نتعرض ضرورة لهذا السؤال عن النفس بوجه عام : على أى نحو ترتبط النفس طبيعةً بجسم ؟ ثم نعرض بعد ذلك لسؤال عن طبيعة العالم ، هو : ماذا يجب أن يكون هذا العالم الذى تقيم فيه النفس طوعاً أو كرهاً أو على أى نحو آخر ؟ وأخيراً نعرض لسؤال عن الخالق : هل أحسن صنفاً أم أساء بخلق هذا العالم ، ويجمعه بين نفس العالم وجسمه ، وبين نفسنا وجسمنا ؟

ربما كان يلزم نفوسنا ، لكى تدبر الأجسام السفلى ، أن تتخللها الى أعماقها ، ان كان ينبغي على الأقل أن تسيطر عليها ، ولولا ذلك لدب التفرق فى كل الأشياء ، ونقل كل منها الى موضعه الخاص - اذ أن لكل شىء فى الكون محلاً طبيعياً خاصاً - واحتاجت هذه الأجسام الى عناية تعدد وتنوع : اذ أن الأجسام تتقابل مع كثير من الأجسام الغريبة ، ولا بد لها ، فى خضوعها الدائم للحاجة ، من معونة مستمرة فيما يواجهها من صعاب جمّة •

أما الموجود الكامل ، الذى لا يشوبه نقص ، أى الموجود المستقل الذى لا ينطوى على شىء مضاد لطبيعته (أى العالم) ، فليس فى حاجة الا الى نظام طفيف • وأما النفس ، فما دامت لا تعرف رغبات ولا انفعالات ، فانها تظل على النحو الذى تقتضيه طبيعتها ، ولن تكون لها رغبات ولا انفعالات ما دامت لا تقبل أية زيادة أو نقصان •

ولذا قال (أفلاطون) ان الكمال يتحقق لنفسنا بدورها اذا اتحدت بهذه النفس الكاملة ، التى تسرى فى السماء وتتحكم فى العالم بأسره •

وطالما ظلت نفسنا مع تلك النفس الكونية ، بحيث لا ندخل فى الأجسام أو فى موضوع مادي ، فانها تتحكم بسهولة فى الكون كنفس للكل ، اذ نيس مما يضير النفس مطلقاً أن تهب الجسم قوة الحياة ، طالما أن العناية التي تمارسها على الموجود الأدنى لا تعوقها من أن تظل فى مقر خير منه . ذلك بأن السيطرة على نوعين : سيطرة المجموع الذى ينظم الأشياء بسلطة ملكية عن طريق أوامر لا يتولى تنفيذها ، وسيطرة الموجودات الجزئية التي تمارس بفعل شخصي ، وباتصال مع موضوع الفعل ، حيث يتأثر الفاعل بطبيعة الموضوع الذى يقع فعله عليه . فالنفس الالهية تتحكم فى السماء بأسرها على النحو الأول ، وهى تملو عليها بخير أجزائها ، وترسل اليها آخر قواها .

فليس لنا اذن أن نأخذ على الله أنه خلق النفس فى محل أدنى ، اذ أن النفس لا تحرم من الأشياء الكامنة فى طبيعتها قط ، بل هى تملك منذ الأزل ، وستظل تملك على الدوام ، هذه القدرة التي لا يمكن أن تكون بالنسبة اليها طبيعة مضادة . أى أن هذه القوة تنمى اليها دواماً ، وهى لم تبدأ قط .

وحين يقول (أفلاطون) ان نفوس النجوم هى لأجسامها بمثابة النفس الكونية للعالم - اذ أنه يضع أجسام الكواكب أيضاً داخل حركات دائرية للنفس - نراه يبقى للنجوم ما هى خليفة به من سعادة . ذلك بأن هناك سبين يجعلان اتحاد النفس والجسم أمراً لا يحتمل : فذلك الاتحاد أو لا عقبه فى سبيل التفكير ، وهو بعد ذلك يملأ النفس ملذات ورجبات ومخاوف . على أن شيئاً من هذا لا يطراً على نفس النجوم . فهى لا تفوص فى باطن الأجسام ، وهى لا تنمى الى شيء ، وهى ليست ملكاً لجسمها ، بل جسمها ملك لها ، وليس من شأنها أن تخضع لأى نقص أو عيب . فهى اذن ليست مليئة بالرجبات والمخاوف ، اذ أنها لا تنتظر شيئاً تخشاه من جسم مماثل لجسمها ، وليس هناك أى شيء يتجه بها الى

أسفل ، ويصرفها عن تأملها الخير السعيد ، وهي دائما قريبة من المثل العليا ، تنظم الكون بقوتها ، دون أن تنفذ هي ذاتها شيئاً .

٣ - ولكن ما القول في النفس البشرية التي توجد بأسرها - على ما يقال - في الجسم ، حيث تعاني الشر والألم ، وحيث تصيا في أمي ، ورغبة ، ورهبة ، وكل ضروب الشر ، والتي يعد الجسم لها سجناً ومقبرة ، والعالم كهفاً وجحراً ؟ ألا يتنافى هذا الرأي عنها مع ما قيل عنها ؟

فلنقل الآن ان أسباب هبوط النفس ليست واحدة . فكل العقول ، ومنها العقل الكلي وغيره ، توجد في مجال التعقل الذي نسميه بالعالم المعقول . وهذا العالم يشتمل أيضاً على القوى العقلية التي ينطوي عليها العقل الكلي والعقول الفردية - إذ أن العقل ليس واحداً ، بل هو واحد وكثير في نفس الآن . ولا بد أن تكون النفس بدورها واحدة وكثيرة . فمن النفس الواحدة تصدر نفوس كثيرة ومختلفة ، مثلما تصدر الأنواع ، العليا منها والدنيا ، عن جنس واحد . وبعضها قد وهب عقلاً بوفرة ، وبعضها وهب أقل من سابقه ، وذلك في العقل الفصا على الأقل . إذ أن هناك عقلاً ينطوي بالقوة على الكائنات الأخرى كأنه كائن حي كبير ، وهناك عقول أخرى يحتوى كل منها بالفعل على ما يحتويه غيره بالقوة . فالأمر هنا أشبه ما يكون بمدينة لها نفس تتضمن سكاناً لكل منهم نفس ، ولكن نفس المدينة أكمل وأقوى ، وان لم يكن هناك ما يمنع من أن تكون لبقية النفوس طبيعة مماثلة لها . والأمر هنا أيضاً كأن نيرانا كبيرة وصغيرة تنشأ عن مجموع النار . فالحقيقة الكاملة للنار هي حقيقة مجموع النار ، أو بالأحرى تلك التي تصدر عنها حقيقة تلك النار بأسرها . ووظيفة النفس العاقلة هي التفكير ، ولكنها لا تكتفى بالتفكير وحده ، إذ لو كانت تلك هي مهمتها الوحيدة ، لما تميزت عن العقل في شيء . فهي تضيف الى ملكتها العقلية شيئاً آخر هو الذي يميز وجودها الخاص

بها ، لا تظل عقلاً ، بل لديها أيضا وظيفة خاصة ، شأنها شأن كل الأشياء الحقيقية . وهي حين تلقى بنظرها الى الحقيقة السابقة عليها ، تفكر ، وحين تنظر الى ذاتها ، تبقى على ماهيتها ، وحين تنظر الى ما يليها ، تنظم وتدبر وتحكم . اذ ليس التوقف عند المعقول ممكنا على الاطلاق ، ان كان يمكن أن تنشأ حقيقة أخرى بعده ، هي أدنى منه ولا شك ، ولكنها موجودة بالضرورة ، ما دامت الحقيقة السابقة عليها ضرورية بالمثل .

٤ - ان النفوس الفردية تمارس ميلها العقلي حين تعود الى الموضوع الذي أتت منه ، ولكن لها قدرة تمارسها على الموجودات الدنيا ، فهي أشبه بالشعاع المضيء الذي يرتبط بالشمس من أعلى ، ولا يأبى أن يمد الموجود الأدنى بالضوء .

ولو كانت النفوس تظل في المعقول مع النفس الكونية ، لوجب أن تتخلص من الألم ، فهي معها في السماء ، تشاركها السيطرة ، كالملوك الذين يظلمون مع العاهل الأعظم ، فيحكمون معه دون أن يهبطوا الى مكانة رجال الحاشية ، ففي ذلك المجال تكون كل النفوس معاً وفي موضع واحد . ولكنها تتغير وتنقل من الكون الى أجزائه . فكل نفس منها تود أن توجد مستقلة بذاتها ، وتسأم حياتها مع شيء آخر ، فتطوى على ذاتها . وحين تظل طويلا في هذا الابتعاد والانفصال عن الكل ، دون أن توجه أظفارها صوب المعقول ، تغدو جزئية ، وتنزل وتضعف ، وتذب الكثرة في فعلها ، ولا تتأمل الا أجزاء . ففي استنادها الى موضوع واحد منفصل عن المجموع ، تبعد عن كل الباقيين ، وترد الى هذا الموضوع الواحد الذي يصطدم به كل الباقيين وتتوجه نحوه ، فتبتعد عن المجموع ، وتحكم موضوعها الخاص بصعوبة ، وتغدو متعلقة به ، تضمن له موضوعات خارجية ، وتصبح ماثلة ومتغلغلة فيه الى حد كبير .

ذلك هو ما يسمى بفقدان الأضحية ، والسجن في الجسم ، للنفس المنحرفة عن الطريق السوي الذي كانت تحكم فيه الموجودات العليا ،

مسترشدة بالنفس الكونية ، وهى الحالة السابقة التى يقتضى خيرها ذاته
أن تعود اليها •

فالنفس اذن قد قيدت وغللت بعد هبوطها ، ولا يتم فعلها الا
بواسطة الحواس ، لأنها تعاق منذ البداية عن أن تفعل بالعقل • فهى ، على
ما يقال ، فى قبر وسجن • ولكنها حين تعود الى التفكير ، تتخلص من
هذه العلائق ، وتعود الى الصعود عندما تبدأ تتذكر لتأمل الموجود • اذ
أنها تظل مشتملة ، رغم كل ذلك ، على جزء أعلى • فللنفوس بالضرورة
حياة مزدوجة : هى تحيا تلك الحياة الأخرى تارة ، وهذه الحياة الدنيا
تارة أخرى ، وتنهك فى حياتها الأولى عندما توثق صلتها بالعقل ، أما
حياتها الثانية فلا تنغمس فيها الا اذا اضطرتها الى ذلك طبيعتها أو
الظروف العارضة •

هذا ، على وجه التقريب ، هو ما يرمى اليه أفلاطون ، حينما يجعل
فى خليط المجال الأدنى أقساماً وأجزاء • فمن الضرورى ، كما يقول ،
ألا تصل النفوس الى الميلاد الا حين تكون قد شكلت بواسطة هذا الجزء
أو ذاك من الخليط (١) • وحين يقول ان الله يبذر النفوس ، فعلياً أن
نفهم هذا القول بالمعنى الذى يصور به الله متكلماً ومتحدثاً • اذ أن
أفلاطون يصور لنا الأشياء المغروزة فى طبيعة الكون متولدة مخلوقة ،
ويكشف لنا بالتسلسل والتعاقب عن الحوادث والحقائق الأزلية (٢) •

٥ - واذن فليس هناك تعارض بين كل هذه التعبيرات : بذر النفس
فى تربة الصيرورة ، وهبوطها الذى يرمى الى كمال الكون ، والعقاب ،

(١) اى أن مشاركة النفس فى موجود جزئى ضرورية لهبوطها ، وميلادها فى هذا
العالم •

(٢) يفسر أفلاطون تشبيهات أفلاطون على نفس النحو الذى يفسر به الاساطير .
فهذه التشبيهات توضح الحقائق الأزلية الثابتة بتصويرها تصويراً زمنياً فيه تضارب
وحركة ، وذلك لى تقريبها الى الازهان •

والكهدف وضرورة هذا الهبوط وحرية - ان أن الضرورة تنطوي على الحرية - والحلول في الجسم ، بوصفه حلولاً في شيء مرذول . كذلك لا تختلف تعبيرات أنبأدقليس : المنفى الذي يفصلها عن الله ، والرحلة الهائمة ، والخطيئة ، وكذلك تعبير هرقلطس : الراحة في الفرار .

ونستطيع أن نقول بوجه عام ان الحرية في الهبوط لا تتناقض مع الضرورة . فالمرء لا يتوجه الى الأسوأ الا كرهاً ، ولكنه لما كان يتوجه اليه بحركته الخاصة ، ففي وسعنا أن نقول انه يتحمل عقوبة ما اقترفه . ومن جهة أخرى ، فما دام هناك قانون أذلى للطبيعة هو الذي يتحكم في هذه الأفعال والانفعالات ، وما دام الموجود الذي يضم الى الجسم بهبوطه من المجال الأعلى يلبي عند وصوله حاجات موجود آخر ، فان المرء لا يكون متجنباً على نفسه أو على الحقيقة حين يقول ان الله هو الذي أرسله . والواقع أن آخر آثار المبدأ ترتبط دائماً بالمبدأ الذي صدرت منه ، حتى لو كان الوسطاء عديدين .

أما عن الخطيئة فهي مزدوجة : هي تلك التي تهتم بها النفس لهبوطها ، وتلك التي يكون قوامها الأفعال المرذولة التي ترتكبها النفس حين تأتي هنا . فالأولى هو حالة هبوطها ذاتها ، أما عن الثانية ، فحين يكون غوص النفس في الجسم أقل عمقاً ، وحين تسحب منه بسرعة أكبر ، فهي خليقة بأن يحكم عليها تبعاً لمزاياها - وهنا تعنى كلمة الحكم أن الأمر يتوقف على قانون الهوى - ولكن الافراط في الرذيلة يستحق عقاباً يشرف عليه زبانية القصاص .

وهكذا تأتي النفس ، ذلك الموجود الالهى الذي يصدر عن المجالات العليا ، الى داخل جسم . والنفس ، آخر الألوهيات ، تأتي هنا بميل ارادى ، لتمارس قوتها وتبث النظام فيما هو تال لها . فاذا فرت النفس من هذا العالم في أسرع وقت ممكن ، فلن ينالها أى أذى نتيجة لكونها قد عرفت الشر ، وعرفت طبيعة الرذيلة ، ومارست قواها وأنتجت

أفضلاً وآثاراً • فكل القوى التي تظل في العالم الالامحسوس غير فعالة ،
تعدو عقيمة ان لم تنتقل الى الفعل ، بل ان هذه القوى ان لم تتكشف
وتصدر عن النفس ، لجهلت هذه أنها تملكها : اذ أن الفعل يكشف دائماً
عن قوى كامنة خفية ليست في ذاتها حقيقة فعلية • والواقع أن كل امرئ
يعجب للكنوز الباطنة في أى موجود حين يرى تنوع آثاره الخارجية ،
كما تظهر في الأفعال الدقيقة التي تصدر عنه •

٦ - لا ينبغي أن يوجد شيء واحد وحسب ، والا لظل كل شيء
خفياً ، ما دامت الأشياء لا تكون لها في الواحد أية صورة متميزة •
ولو ظل الواحد ساكناً في ذاته لما وجد أى موجود خاص • ولو لم
توجد من بعد الواحد مجموعة الموجودات التي لها مرتبة النفوس ،
لما كانت تلك الكثرة من الموجودات الصادرة عن الواحد •

وبالمثل لا ينبغي أن توجد النفوس وحدها ، دون أن تظهر آثار
فعلها • فمن الخصائص الكامنة في كل طبيعة أن تنتج من بعدها ، وأن
تسمى ذاتها سائرة من مبدأ غير منقسم ، هو نوع من البذرة ، الى ناتج
حسى • ويظل الحد السابق في المكان الخاص به ، ولكن ما يحدثه ينتج
عن قوة كامنة فيه • وليس عليه أن يبقى هذه القوة ساكنة ، أو أن يثار
منها فيجعل لها آثاراً محدودة ، بل يجب أن تتقدم هذه القوة دواماً ،
حتى تصل كل آثار المبدأ الأسبق الى آخر الموجودات في حدود الامكان،
نتيجة لعظم هذه القوة التي تمد هباتها الى كل الموجودات ولا تترك شيئاً
دون أن يناله منها نصيب • اذ لا شيء يمنع موجوداً من أن يكون له من
الخير النصيب الذي يمكنه تلقيه • واذا كانت طبيعة المادة أزلية ، فمن
المحال - ما دامت موجودة - ألا يكون لها نصيبها من المبدأ الذي يعد
كل شيء بالخير ، بقدر ما يكون في وسعها تلقيه • وان كان ظهور المادة
ونتيجة ضرورية لعل سابقة عليها ، فلا يجب أيضاً ، في هذه الحالة ، أن

تكون منفصلة عن هذا المبدأ، وكأن هذا المبدأ الذى يضى عليها وجودها، يتوقف لحجزه عن المضى حتى يصل اليها. واذن فأجمل ما فى المحسوسات هو اباتتها عن خير ما فى العقولات وعن قدرتها وخيريتها. فالحقائق المعقولة والحقائق المحسوسة مترابطتان دائما : الأولى توجد بذاتها ، والثانية تتلقى الوجود منذ الأزل بمشاركتها فى الأولى • وهى تقلد الطبيعة بقدر استطاعتها •

٧ - هناك طبيعتان ، طبيعة معقولة وطبيعة محسوسة • ومن الخير للنفس أن تكون فى الطبيعة المعقولة ، ولكن من الضرورى - وهذه طبيعتها - أن تشارك فى الوجود المحسوس • وليس علينا أن نحمل عليها على أساس أنها ليست موجوداً رقيقاً من كل الوجوه • اذ أنها تحتل بين الموجودات مكانة وسطى • فلها من ذاتها قدر الهى ، ولكن لما كان موضعها فى نهاية العقولات وفى أطراف الطبيعة المحسوسة ، فانها تهب هذه الطبيعة شيئاً من ذاتها • وفى مقابل ذلك تتلقى شيئاً من تلك الطبيعة ، تنظمه ، مع بقائها هى ذاتها بآمن ، وتتوص فيه من فرط حرارتها ، ولا تظل بأكملها فى ذاتها • وفضلاً عن ذلك ، ففى وسعها أن تصعد الى أعلى ، ولما كانت قد اكتسبت خبرة بما رأته وبما تقبلته هنا ، ففى وسعها أن تفهم كنه الوجود فى العقول ، وأن تتعلم كيف تعرف الخير بمزيد من الوضوح ، بأن تقارنه بضده • اذ أن ممارسة الشر تؤدى الى زيادة معرفة الخير ، فى الموجودات التى تقصر قوتها دون معرفة الشر بعلم يقينى قبل أن تكون قد مارسته • والتفكير الاستدلالى هبوط الى أدنى درجات العقل : فهو عاجز عن أن يصعد الى ما فوق ذلك ، ولكن لما كان العقل يفعل بذاته ، ولا يستطيع أن يظل فى ذاته نتيجة للضرورة والقانون الطبيعى ، فانه يسير حتى النفس • فهنا نهاية المطاف بالنسبة اليه • واذ يعاود العقل الصعود فى اتجاه مضاد ، فانه يترك الوجود الذى يجيء من بعده • وكذلك الحال فى فعل النفس • وما يأتى

من بعدها هو موجودات عالنا هذا ، أما ما قبلها فهو تأمل الحقائق • وفي بعض النفوس يتم هذا التأمل شيئاً فشيئاً وعلى التوالي ، ويتم التوجه نحو ما هو أحسن في محل أسفل • أما النفس التي تعرفها باسم النفس الكونية فلا تجد ذاتها مطلقاً بسبيل القيام بفعل فيه شر • وهي لا تعاني أى شر ، بل تدرك بالتأمل العقلي ما هو أدنى منها ، وتعلق دائماً بالموجودات العليا ، ما دام الأمران ممكنين في نفس الوقت • وهي تأخذ من هذه الموجودات لتعطي موجودات هذا العالم ، ما دام من المستحيل - بوصفها نفساً - ألا تكون على صلة بها •

٨ - وان كان لنا أن نعامر بابداء رأى يبدو مضاداً لرأى الآخرين، فنقل انه ليس صحيحاً أن كل نفس تغوص بأكملها في المحسوس، حتى نفسنا ذاتها • ففيها شيء يظل دائماً في المعقول • ولكن ان كان الجزء الذى في المحسوس هو السائد ، أو بالأحرى ان كان مسوداً ومضطرباً، فلن يسمح لنا بأن نشعر بالموضوعات التي يتأملها الجزء الأعلى من النفس: اذ أن موضوع تفكيره لا يأتي الا عندما يهبط حتى يصل الى شعورنا • ونحن لا نعلم ما يحدث في جزء معين من أجزاء النفس الا اذا توصلنا الى معرفة كاملة بالنفس • فالرغبة مثلاً ان ظلت في الملكة الشهوية ، لما عرفناها ، وانما نعرفها عندما ندركها بملكة الحس الباطن ، أو بالتفكير المنعكس ، أو بهما معا • فلكل نفس جانب أخس يتجه نحو الجسم وجانب أشرف يتجه نحو العقل • والنفس الكلية ، وهي نفس الكون ، تنظم الكون بجزئها الذي هو في جانب الجسم • وهي أعلى من الكون ، تفعل دون أن يتأثر بها ، اذ أنها تقرر أحكامها ، لا بالاستدلال مثلنا ، بل بالبيان العقلي كالقن • فالجزء الأدنى من تلك النفس هو الذى ينظم الكون • وللنفوس الجزئية التي هي نفوس أجزاء من الكون ، جانب أعلى بدورها ، ولكنها تشغل بالحواس وتأثراتها • وهي تدرك أشياء

كثير: مضادة لطبيعتها ، تؤلمها وتعكر صفوها • والجزء الذي ترعاه
ناقص ، يصادف من حوله كثيراً من الأشياء الغريبة ، ولذا كانت رغبتها
تتجه الى أمور كثيرة أخرى ، تجد فيها لذة ، غير أن لذتها تخدعها •
ولكن للنفس أيضاً جزءاً لا يتأثر بتلك الملاذ الزائلة ، يحيا حياة شبيهة
بحياة النفس الكلية •

المِقالُ التَّاسِعُ

هل النفوس كلها تكوّن نفساً واحدة؟

١ - قلنا ان نفس كل موجود واحدة لأنها حاضرة بأسرها في كل موضع من البدن ، فهي اذن واحدة حقيقة ، وليس لها جزء في هذا الموضع من البدن وجزء آخر في ذلك . فالنفس في الموجودات التي تحس ، كالنفس الغازية في النباتات ، توجد بأكملها في كل موضع من البدن ، وفي كل جزء من أجزائه . فهل تكون نفسى وكل النفوس الأخرى بالمثل ، نفساً واحدة؟ وهل في الكون كله نفس واحدة لاتقسم تبعاً للكتلة الجسمية ، بل تكون في كل موضع كما هي؟ - فما الذى يمنع من أن تكون النفس التى في الكون واحدة ، ما دامت النفس التى في واحدة ، وما دامت لا تطوى على كتلة مادية ولا جسم؟ فان كانت نفسى ونفسك تصدر عن النفس الكونية ، فلن تكون كل النفوس بدورها سوى نفس واحدة . فما هى تلك النفس الواحدة اذن؟

- علينا أن نبحت أولاً ان كان للمرء الحق في القول ان كل النفوس تكوّن نفساً واحدة ، بالمعنى الذى تكون فيه نفس الفرد واحدة . اذ أن من الممتع أن تكون نفسى ونفس فرد آخر ، أياً كان ، نفساً واحدة . فلو صح ذلك لوجب ، حين أشعر باحساس ، أن يشعر به ذلك الفرد أيضاً ، وأن يكون خيراً ان كنت خيراً ، ويرغب ان رغبت ، وأن تكون لنا عموماً نفس التأثيرات ، كل منا كالآخر وكالكون ، بحيث أتى لو أحسست تأثراً لأحس به الكون معى . ولو كانت هناك نفس واحدة فحسب ، فكيف كانت توجد نفوس عاقلة وأخرى بلا عقل ،

ونفوس في الحيوان وأخرى في النبات ؟ ومع ذلك ، فإن لم نسلم بهذا القول ، فلن تكون في الكون وحدة ، ولن يهتدى المرء الى مبدأ واحد للنفوس .

٢ - ولكننا لو فرضنا أولاً أن نفسي ونفس شخص آخر هما نفس واحدة ، فليس صحيحاً مع ذلك أن المركب من النفس والجسم واحد في كل منا . فالنفس التماثلة في جسمين مختلفين لا يكون لها في كل منهما عين التأثيرات . والأمر هنا كما في « الإنسان » ، فهو يتحرك في أن كنت في حركة ، وهو ساكن فيك ان كنت ساكناً (١) . فليس من المتعمق ولا من المحال أن نسلم بأن النفس هي هي في وفيك ، وليس من الضروري تبعاً لذلك أن يستشعر غيري نفس التأثير الذي أحس به . بل انا لتجد في الجسم الواحد ذاته ، أن التأثير الذي تحسه احدى الديدن لا تحسه الأخرى ، بل تحسه النفس التي هي في مجموع الجسم . واذن فإن كان يلزم أن تعرف ما يؤثر فيّ لوجب وجود جسم واحد يتحد فيه جسمانا ، وبهذا يكون للنفسين حين ترتبطان سوياً على هذا النحو احساسات واحدة . ولكن علينا أن نذكر أن كثيراً من الظواهر التي تقع في الجسم الواحد تقيب عن المجموع ، وخاصة اذا كبر حجم الجسم . ومما يقال عن الحيوانات البحرية الضخمة ان الحيوان بأسره لا يكون له أي احساس بمؤثرات معينة يستشعرها جزء من الجسم ، حينما تكون تلك المؤثرات ضعيفة الاثارة ، واذن فليس من الضروري قط ، اذا تأثر جزء من الجسم وحده ، أن يكون للحيوان كله احساس واضح . ولا جدال في أنه ليس مما يمتنع أن نسلم عندئذ بوجود تعاطف

(١) النفوس كلها واحدة ولكن الاختلافات الفردية ترجع الى العنصر الجسمي الذي فيها وكذلك الحال في « فكرة الانسان » او « الانسانية » ، فهي واحدة فينا جميعاً ، ولكنها قد تكون متحركة في شخص وساكنة في آخر بما لحالة كل منهما . لكل منا « انسان » ، ولكن ليس معنى ذلك اننا جميعاً نشعر شعوراً واحداً . ويلاحظ أن المناقشة هنا واضحة: فليست الحركة او السكون امورا تقوم بها « الانسان » الموجودة في كل شخص .

فى المجموع ، فهذا أمر لا ينكر . ولكن لا ينتج عن ذلك بالضرورة انطباع حسى . فوجود الفضيلة فى الرذيلة فى آخر ، ليس أمراً عجيباً على الاطلاق ، ما دام الشيء الواحد يمكن أن يكون متحركاً فى موجود وساكناً فى آخر .

وليس معنى كون النفس واحدة ، أنها لا تشارك فى الكثرة قط - إذ أن هذه صفة لا يجب أن تسبب الا الى الموجودات العليا فحسب - وانما تعنى أنها واحدة وكثيرة ، وأنها تشارك فى آن واحد فى الطبيعة التى تنقسم فى الجسم وفى الطبيعة اللانقسمة أيضاً ، (١) . وهكذا نقول مرة أخرى انه لا توجد سوى نفس واحدة . وكما يحدث فى الأ يتحكم التأثير الذى يطرأ على جزء من البدن فى المجموع ضرورة ، بل يكون للظاهرة التى تحدث فى الجزء الرئيسى منى أثر على الأجزاء الأخرى ، فكذلك تكون للكون آثار واضحة على كل فرد الى حد ما ، لأن كل فرد متعاطف بوجه خاص مع مجموع الأشياء ، ولكننا لا تبين جيداً ما اذا كان للآثار التى تصدر عن كل منا أثر على المجموع .

٣ - ولكن قد يسير استدلالنا على نحو آخر ، فبيننا ، بخلاف ذلك ، أنا فى تعاطف متبادل . فقد يودى منظر الى أن يعث فىنا جميعاً ألماً أو سروراً ، ونحن نخضع بالطبيعة لجاذبية الصداقة ، والصداقة تأتى من وحدة النفوس . واذا كانت الطلاسم وضروب السحر تقرب وتصل ما بيننا عن بعد بالتعاطف ، فعلة ذلك هى وحدة النفوس . وقد يكون لأقوال تتلى بصوت تخفيض أثر بعيد ، وتسمع من مسافات شاسعة . ومن هذه الحقيقة تبين لنا وحدة كل الأشياء ، التى تأتى من وحدة النفس .

فإن لم يكن هناك سوى نفس واحدة ، فكيف يكون ثمت نفس

(١) راجع معنى هذه العبارة المتنبسة من اللاطون ، كما شرحها اللوطون فى المقال الاول وبداية المقال الثانى من هذه التساعية .

عاقلة ، ونفس بلا عقل ، ونفس غاذية ؟ ذلك لأن « الماهية اللامنقسمة »
للفنفس ، التي لا تقسم بين الاجسام ، لا بد أن تكون لها مرتبة المبدأ
العاقل ، أما « الماهية التي تقسم بين الأجسام » والتي هي واحدة ، فانها
تحدث في كل مكان بانقسامها ملكة الاحساس ، وهي ملكة أولى ينبغي أن
نسلم بها . والملكة الثانية هي قدرتها على تصوير الأجسام وانماؤها . ومع
ذلك فاستمالها على أكثر من قوة واحدة لا يعنى أنها ليست واحدة . ففي
البدرة أيضاً أكثر من قوة ، ولكنها واحدة ، ومن هذه الوحدة تأتي كثرة
هي بدورها واحدة .

واذن فلم تكن كل الملكات في كل موجود ؟ لتأمل حالة النفس
الفردية ، التي توجد - كما يقال - في كل مكان . ان ملكة الاحساس
ليست واحدة في كل الأجزاء الحاسة ، والعقل ليس في الجسم بأسره ،
والقوة الغاذية ليست واحدة في كل الأجزاء الحاسة ، والعقل ليس في
الجسم بأسره ، والقوة الغاذية تمارس في أجزاء لا تحس - ولكن هذا
لا يمنع من أن تعود النفس الى الوحدة عندما يختفي الجسم .

ولكن ان كانت النفس تستمد من الكون الملكة الغاذية ، فذلك لأن
تلك الملكة تنتمي أيضاً الى النفس الكونية . واذن ، فلم لا تصدر تلك
الملكة بدورها عن نفسها ؟ ذلك لأن الملكة الغاذية في الكون هي أيضاً
تلك التي تحكم على الأشياء مستعينة بالعقل ، وهي لا تعين الملكة المصورة
التي تستمدّها النفس من الكون في تشكيل الجسم ، بل انها هي ذاتها
كانت تستطيع أن تشكله ، لو لم تكن تلك الملكة توجد في الكون .

٤ - من كل ما قلنا ، كنا نرمي الى ألا يجد المرء في ارجاع النفوس
الى الوحدة أمراً مستغرباً . ولكن الاثبات الجدلّي يتطلب أن نسأل عن
الطريقة التي تكون بها تلك النفوس نفساً واحدة . أيكون ذلك بقدر
ما هي تصدر عن نفس واحدة ؟ وان كان الأمر على هذا النحو ، فهل

تلك النفس ذاتها هي التي تنقسم ، أم أنها تتشج - مع بقائها كاملة - نفوساً كثيرة من ذاتها ؟ ولكن كيف يتسنى لموجود أن يستخلص من ذاته ، مع بقائه على ما هو عليه ، موجودات كثيرة ؟ فلنهب بمعونته اله لتبين أنه ان كان نمت جواهر عديدة ، فيلزم أن يكون هناك أولاً جوهر واحد ، تصدر عنه الجواهر الكثيرة •

فلو كانت النفس الواحدة جسماً ، لوجب أن تنشأ النفوس الكثيرة بانقسام ذلك الجسم الى أجزاء ، ولكانت انفس الواحدة هي الجوهر الشامل الذي تصدر عنه بقية النفوس • ولو كانت تلك النفس متجانسة ، لكانت كل النفوس متجانسة ، ولكانت لها ماهية واحدة تملكها كاملة ، ولما اختلفت الا بكتلتها • فهي اما أن تكون نفوساً بفضل تلك الكتل ، وعندئذ تكون كل منها مختلفة عن الأخرى • واما أنها نفوس بماهيتها ، ولما كانت لها كلها ماهية واحدة ، فانها لا تكون الا نفساً واحدة ، وهذا يعنى القول ان في الأجسام الكثيرة نفساً واحدة • ولكن هناك قبل هذه النفس الواحدة الموزعة على الكثرة ، نفساً أخرى ليست موزعة عليها قط • ومن هذه النفس الأخرى تأتي النفس التي تكون في الأجسام الكثيرة ، وهي كالصورة تتكرر في أماكن عديدة لنفس واحدة تظل في وحدتها ، مثلها في ذلك مثل قطع عديدة من الشمع تتلقى علامة واحدة من خاتم واحد • ففي الحالة الأولى تتحلل النفس الى كثرة من النقط • وفي الثانية ، تكون النفس بحق شيئاً لامادياً • ولو كانت النفس صفة من صفات الجسم ، فليس من المستغرب أن توجد تلك الصفات الواحدة التي تأتي من جسم ، في أجسام عديدة • وأخيراً ، فلو كانت النفس نفساً بما هي كتلة وبما هي ماهية لكتلة في آن واحد ، فان انقسام الجوهر الواحد بدوره ليس أمراً يدعو الى الاستغراب (١) •

(١) في كل هذه الحالات ، يثبت افلوطين وحدة النفس من طريق التسليم برأى الخصوم ، ولكنه يورد في الجملة التالية فيقول ان كل ماقاله كان من وجهة نظر خصومه فحسب ، اما هو ، فراهيه ان النفس لا مادية •

ولكن الحقيقة أن النفس ، كما قلنا ، ليست مادية ، وأنها جوهرية .

٥ - واذن فكيف يوجد جوهر واحد في جواهر عديدة ؟ انه اما أن يكون وعندئذ لا يكون هناك سوى جوهر واحد ، ترد الجواهر الكثيرة اليه ، ويهب من ذاته للكثرة ، دون أن تبدد ذاته فيها ، أى أن في وسعه أن يقدم من نفسه الى كل الأشياء ، وان ظل حيث هو وبقي واحداً ، اذ أنه يكمن في كل الأشياء معاً ولا يفصل عن شيء . فهو موجود واحد يتمثل في موجودات كثيرة .

وليس في هذا شيء بعيد عن التصديق . فللعلم الكلي أجزاء ، ومع أن هذه الأجزاء تستمد منه ، فانه يظل كلياً شاملاً . والمبدأ البذري أيضاً كل تأتي منه الأجزاء التي يجرد ذاته منقسماً اليها بطبيعته ، وان ظل كل مبدأ كاملاً دون أن يتقص من اكتماله شيء . والمادة هي التي تقسمه ، ولكن كل هذه الأقسام تكون موجوداً واحداً .

وقد يقال ان الجزء من العلم ليس هو الكل ، وردنا على ذلك أنه لا شك في أن العالم حين يضع أمام ناظره في وقت بحثه ذلك الجزء الذي يحتاج اليه من العلم ، يكون هذا الجزء في المكانة الأولى . ولكن الواقع أن كل الأجزاء الأخرى تنلوا من هذا الجزء وتوجد فيه بالقوة على نحو كامن . وهكذا يكون كل العلم في ذلك الجزء . وهذا بلا شك ، هو المعنى الذي يتحدث به الناس عن الكل والجزء في العلم : ففي العلم العقلي يكون كل شيء بالفعل في نفس الآن ، ولهذا كان ينطوي على كل من الأجزاء التي نرغب الآن في بحثها بحيث تكون كلها ماثلة تماماً فيه . فكل شيء حاضر في كل من الأجزاء . والجزء يستمد قوته من جواره للكل . وليس لنا أن نعتقد أن نظرية في العلم تنزل عن الباقي ، فلو كانت منعزلة لما عادت من العلم أو الفن في شيء ، ولما تعدت قيمتها اثرثة الأطفال . فاذا كانت النظرية علمية ، فانها تنطوي بالقوة على كل

لباقين • فالعالم الجبر يضمّن هذه النظرية كل النظريات الأخرى ،
بوصفها نتائج لها ، وهكذا يثبت في تحليله أن النظرية تضمن كل
النظريات السابقة التي يتم التحليل بها ، والنظريات التي تنشأ عنها •

واذن ، فلو بدا لنا شيء كهذا أمراً مستغرباً ، فانما يكون ذلك
راجعاً الى ضعفنا وظلام نفسنا ، أما في العالم المعقول ، فكل شيء واضح
شفاف •

الجمهورية العربية المتحدة
وزارة الثقافة

المكتبة العربية

- ١٠٢ -

(٧) الترجمة
[١١] الفلسفة والاجتماع

القااهرة

١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠ م

(المطبعة الثقافية)

رقم الإبداع بدار الكتب ١٧٠١ / ١٩٧٠

المكتبة العربية

تصدرها

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

بالاشتراك مع

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

وزارة الثقافة



الثن ٧٥ قرشا